

CAPIZZI

L'UOMO A DUE ANIME

Antonio Capizzi

L'uomo a due anime

Dall'infanzia mimica, dalla
al tragico come scelta adulta

IL PENSIERO
STORICO

LA NUOVA ITALIA
EDITRICE



ANTONIO CAPIZZI

L'UOMO A DUE ANIME

Dall'infanzia mimica, dalla comicità adolescenziale,
al tragico come scelta adulta

«LA NUOVA ITALIA» EDITRICE

Capizzi, Antonio

L'uomo a due anime : dall'infanzia mimica, dalla comicità adolescenziale, al tragico come scelta adulta. — (Il pensiero storico ; 80).

— ISBN 88-221-0396-3

1. Antropologia filosofica I. Tit.

128

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA
Printed in Italy

© Copyright 1988 La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Firenze)
1ª edizione: aprile 1988
Fotocomposizione: Saffe, Firenze
Stampa: Sograte, Città di Castello (Perugia)

Ai miei «figlioli prodighi»
Dario e Davide
questa larga fetta della mia vita
come anticipo
sull'eredità (culturale) paterna

Un giorno Dario, quando era re, mandò a chiamare certi Greci che risiedevano alla sua corte e si divertì a domandare loro a quale prezzo sarebbero stati disposti a cibarsi dei loro padri appena morti: quelli risposero che non avrebbero fatto una cosa simile neanche per tutto l'oro del mondo. Allora Dario chiamò certi Indiani, detti Callati, che usano divorare i genitori, e chiese, alla presenza dei Greci che seguivano il dialogo attraverso un interprete, quale somma chiedessero per bruciare sul rogo i cadaveri dei loro padri; e quelli con alte grida lo pregavano di non dire una cosa simile. Così grande è la forza della tradizione; e credo che avesse ragione Pindaro quando diceva che il costume è re di tutte le cose.

Erodoto, *Le storie*, libro III, cap. 38,3-4.

La duplicità dell'uomo è talmente evidente che qualcuno ha pensato vi fossero in lui due anime.

Pascal, *Pensieri*, frammento 417.

PREMESSA

«Non giudicate dall'apparenza, ma fate giusto giudizio». Il presente volume, pur appesantito da interminabili elencazioni di eventi storici antichi e moderni, che l'autore ha impiegato 35 anni a raccogliere, è un libro *teoretico*. Al lettore disorientato è necessario spiegare come, perché e in che senso.

L'antropologia, l'archeologia, la paleontologia, la storiografia delle origini, scienze tutte alle quali la trattazione attinge a piene mani, sono generalmente considerate estranee alla filosofia teoretica: ma a quale? Esattamente a quella che l'autore si prefigge di combattere senza quartiere, e cioè alla filosofia «comica»: per «filosofia comica» intendo quella che presuppone una struttura unitaria a priori della realtà, che pertanto analizza cose come l'«essere», l'«uomo», la «conoscenza», la «ragione», che ignora i modi di essere delle singole società, i tipi di uomo, i modi di conoscere legati ai modi di vivere, le ragioni dei singoli gruppi esistenti in vari luoghi e in vari momenti. Il «pensiero tragico» di cui fa cenno il titolo è invece la filosofia che presuppone *infinite* culture aventi ognuna una verità, una morale, una logica, una serie di categorie; *infinite* affinità e difformità tra una cultura e l'altra; *infiniti* incontri, *hic et nunc*, tra culture, tra morali, tra verità, tra logiche; *infinite* società miste, tormentate da contraddizioni insuperabili, stratificate in classi che non si comprendono vicendevolmente. Sarebbe contraddittorio se un autore che crede alla validità del pensiero tragico ricavasse la propria proposta dall'essere, dalla natura umana, dalle forme pure del conoscere. Il postulato primo della coscienza tragica è che noi pensiamo certe cose, o semplicemente ci poniamo certi problemi, perché in un passato più o meno lontano sono accaduti certi fatti anziché certi altri; che le contraddizioni di una società e di una cultura non derivano dalla struttura contraddittoria del pensare umano, ma da incontri e fusioni tra popoli di mentalità e di costumi profondamente diversi, e non sussisterebbero se quegli incontri e quelle fusioni fossero avvenuti tra popoli socialmente omogenei o non fossero avvenuti affatto; che le scelte fondamentali della vita non sono quelle tra un bene e un male scritti nel cuore di tutti gli uomini di tutti i tempi, ma tra il bene come lo concepiva una delle civiltà nostre progenitrici e il bene come lo intendeva l'altra, spesso coincidendo il bene dell'una col male dell'altra.

Se dunque ciò che qui interessa non è l'universale umano (dato e non concesso che esista) ma il particolare paleolitico, o neolitico, o nomadico, o greco, o latino, ecc., è evidente che la storia del tragico non è una storia ideale eterna, ma una storia reale nei tempi, nei luoghi e nelle situazioni, attestata da monumenti, da graffiti, da epigrafi, da concordanze linguistiche, da libri di poesia e di prosa, e confermata o smentita dalle usanze dei vari popoli attuali. Di qui il paradosso del fare filosofia teoretica interrogando i dolmen o i papiri, Omero o Pausania, i contadini lucani o gli indigeni africani: semplice coerenza coi presupposti.

Ma la cosa non è semplice, perché il nemico ha predisposto i suoi avamposti, e li ha collocati in punti strategicamente rilevanti. Se avessi preparato la mia offensiva contro il pensiero comico, e cioè contro il monismo metafisico, nel momento in cui cominciai a guardarmi attorno, vale a dire poco dopo la metà del nostro secolo, avrei avuto agio di attraversare indisturbato, e addirittura con fortunate stazioni di ristoro, il vasto terreno delle scienze circumfilosofiche: nella prima parte del novecento antropologia significava Childe, Frazer, Mannhardt, Lévy-Bruhl; glottologia indoeuropea voleva dire Benveniste, Meillet, Cuny, Kretschmer, Pisani, Pagliaro; nell'archeologia i nomi emergenti erano Reinach, Dussaud, Contenau, Evans, Jane Ellen Harrison, Pia Laviosa Zambotti, Patroni, Pigorini; la storia della religione e della cultura antica aveva bandiere come Farnell, Cook, Glotz, Picard, Nilsson, Persson, Piganiol, Przulski, Wilamowitz, Pestalozza, Pettazzoni. In mezzo a tutti questi studiosi chi credesse nella ricerca a posteriori, nella teoria sgorgante dalla mole dei dati, nello studio delle culture una per una e non come i petali sostanzialmente eguali dello Spirito umano globalmente inteso, poteva inoltrarsi senza pericoli e giungere incolume coi suoi Orazi fino alla rocca dei Curiazi, ben dentro al terreno del filosofico e del metafisico.

Sfortunatamente, man mano che i dati si accumulavano, il paesaggio cambiava aspetto; le fortezze avevano nuovi occupanti, le oasi diversi padroni. L'antropologia era diventata facile preda degli strutturalisti capeggiati da Claude Lévi-Strauss: era tutta un inno all'«universalità della natura umana», all'«organizzazione logica concepita come proprietà del reale»; il «comparatismo selvaggio», saldamente fondato sul presupposto che gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi sono fatti in serie, sconfinava nel delirio allorché i miti degli indigeni delle Montagne Rocciose attuali si confrontavano con quelli degli antichi Greci. Gli indoeuropei erano ormai il feudo di Georges Dumézil, che riduceva le isoglosse alla somiglianza tra parole latine e sanscrite con la scusa che si trattava «delle due lingue estreme» della famiglia: ne usciva una società protoindoeuropea praticamente coincidente con le culture antiche parlanti lingue di quel ceppo, divisa in tre classi, adorante tre dèi, completa di tutti i concetti giuridici e religiosi che il mondo classico ci ha forniti; e la folla plaudente al nuovo verbo si faceva premura di sottacere accuratamente il problema del contributo dato ai civilissimi invasori dalle miserabili culture del Mediterraneo e della Fertile Mezzaluna, da Creta alla Mesopotamia, dall'Egitto all'Anatolia. Quanto alla storia delle religioni, Mircea Eliade si incaricava di ritrovare in ogni culto antico sciamanismo e iniziazioni puberali, più i famigerati «archetipi immaginativi» della psicanalisi junghiana. Un tipico esempio di questo monismo spiritualistico applicato alle scienze che per definizione dovrebbero essere empiriche e attente al tempo e al luogo è Jean Servier, che nel suo libro *L'uomo e l'invisibile* (Milano 1973²) gratifica il lettore di questi preziosi ammaestramenti:

Anni di viaggio e di studio mi hanno permesso di ritrovare questa stessa forma di pensiero in tutte le civiltà, da un capo all'altro dello spazio e del tempo, come parte integrante, nucleo inscindibile della natura umana (p. 27).

Non possiamo studiare un'istituzione, un rito, senza riferirci all'uomo nel suo insieme, nella sua integrità, e non ritagliato in capitoli: l'uomo che pensa il mondo in termini di uomo e pensa se stesso in termini di universo (p. 423).

Il pensiero umano è uguale in tutte le sue manifestazioni dal momento della sua comparsa sulla terra (p. 495).

In verità manca solo un po' di ardire speculativo a questi sedicenti scienziati per arrivare alla Religione Naturale e allo Spirito come Atto Puro; e lo strapotere dei monismi filosofici, che in pochi decenni hanno invaso tutte le discipline limitrofe travestendo i filosofi da antropologi, da storici e da linguisti, ci riempie di stupore e di rispetto come la legge morale kantiana. Il procedimento interno alla filosofia l'ho già descritto in altri miei lavori: Aristotele cerca nei presocratici arcaici la prima percezione della verità eterna (e cioè della filosofia aristotelica), cosicché fatalmente trova pezzetti di presunto aristotelismo e ombre di «cause prime» nella terminologia di Anassimandro e di Eraclito, perdendo in cambio la verità di tutt'altro genere che quel linguaggio ancora mitico racchiude; Hegel ripercorre la storia del pensiero non per cogliere la diversità degli antichi dai moderni, ma per ricercare (e inevitabilmente rintracciare) nelle pagine degli antichi la verità eterna (in questo caso il sistema dialettico hegeliano) ancora nel suo farsi. Analogamente le più recenti scienze umane investigano i primitivi preistorici e attuali sempre e solo per sapere quanto della verità eterna (il modo di ragionare del mondo moderno euroamericano) quei primitivi abbiano cominciato a intuire e a formulare ingenuamente; e in tal modo guardano con indifferenza ottusa e con intollerante fastidio quanto di diverso, di estraneo, di irriducibile ai nostri schemi passa davanti ai loro occhi nell'osservazione. La situazione, anzi, peggiora decisamente, perché il monismo, uscendo dai cieli astratti ma ad esso congeniali della filosofia, diventa miopia scientifica, etnocentrismo, semplificazione per partito preso: sempre e ovunque la gente ha pensato più o meno ciò che pensano i «civilizzati» di oggi, ha vissuto come viviamo noi, ha creduto ciò che credono gli Ebrei e i Cristiani. Poco proficui appaiono fino ad oggi gli sforzi di storici consapevoli del proprio ruolo: mi limiterò a citare, tra tanti esempi, quello di Dario Sabbatucci, che nel suo recente e pregevole volumetto *Sui protagonisti di miti* (Roma 1982), prendendo le mosse dal preteso «dio supremo» Unkulunkulu dei Bantu, dimostra fino a che punto il dialogo dei bianchi coi neri sulla cultura africana sia a basso livello, privo di sforzo per una vera penetrazione nella diversità di radici, volto solo a proiettare il nostro concetto di religione e la nostra mitologia antropomorfizzante in culture dalla logica profondamente eterogenea. Non potendo ovviamente fondare le loro pretese su analisi spassionate e critiche dei modi di pensare e di vivere non europei, gli eurocentristi-monisti si appellano alla «modernità» del loro metodo (modernità che si riduce poi alla recenziarietà cronologica): chi rifiuta di seguirli nel loro macroscopico passo indietro è accusato di scarso aggiornamento e di mentalità sorpassata, come se essi non fossero regrediti addirittura al giusnaturalismo settecentesco e alle «idee innate» seicentesche.

Ecco perché (fatta eccezione per la glottologia degna di questo nome e per gli studi sul Vicino Oriente) ho preferito fondare la mia storia della coscienza tragica e delle sue lontane origini sui metodi di ricerca che furono tipici della prima metà del novecento, accettando a priori l'accusa di non essere *à la page* e rinunciando a discutere di natura umana, di archetipi, di comparatismo, di strutturalismo antropologico: tutte cose che (è bene dirlo forte e chiaro) con il mio quadro storico non hanno nulla a che vedere. In rispettoso ma non equivoco conflitto con antropologi eurocentrici e filosofi monisti ho cercato di capire perché la civiltà in cui viviamo è irrimediabilmente contraddittoria nei valori etici; perché ci sembra così spesso di avere due anime in perenne lotta tra loro; perché

siamo costretti a scegliere pesantemente tra due componenti del nostro ego ogni volta che le circostanze ci conducono a un bivio. Perché, invece, siano o non siano contraddittori l'Essere, lo Spirito, l'Uomo e la Ragione, sono cose che volentieri lascio investigare ad altri più appassionati di me a questo genere di problemi.

Tornando al quesito iniziale: filosofico o puramente storico il presente volume? Se filosofia significa leggere il significato dell'uomo eterno, della natura immutabile, dell'essere metafisico, della storia universale, della forma necessaria di ogni conoscere, questo libro è pura storia. Ma se per caso filosofia può anche essere sforzo di approssimazione al significato dell'epoca, della civiltà, dell'ambiente umano, della situazione storica in cui l'autore e i suoi lettori vivono, respirano, agiscono, scelgono, imparano e sbagliano; se è ricerca a posteriori sui *fatti storici* che, svolgendosi come si sono svolti, hanno dato come risultante quel modo di pensare e di vivere e che, se per caso si fossero svolti diversamente, avrebbero fatto sì che tutti pensassero e vivessero in modo diverso e perfino opposto; se concerne gli «impuri contenuti» delle varie epoche e non la «pura forma» di ogni possibile epoca: allora questo libro è filosofia. Come dire che la decisione, concernente il carattere più o meno speculativo di un lavoro che è un po' la storia della nascita e dello sviluppo del concetto stesso di *decisione*, spetta in ultima analisi non all'autore ma al paziente lettore.

PARTE I
IL MIMICO O IL MONDO SENZA MORALE

I

LA MAGIA DELLA CACCIA E DELLA RACCOLTA

Gli antichi ricordavano vagamente un tempo in cui non era esistita l'agricoltura. Nella Bibbia Jahveh, dopo avere creati gli esseri umani, dice loro: «Io vi do tutte le erbe che sono sopra la terra e che producono seme, e tutti gli alberi da frutta che fanno seme: saranno il vostro cibo»¹. Analogamente il poeta greco Esiodo² ricorda un'antichissima fase mitica dell'umanità in cui «la terra feconda portava *da sola* (*automáte*) frutto abbondante e generoso»; e, dal lato della scienza, nel quinto secolo si ammetteva senza difficoltà che i primi uomini «uscivano in cerca di cibo alla spicciolata, procurandosi quell'erba che era più gradevole di sapore e quei frutti che gli alberi producevano *spontanei* (*automátus*)»³. È chiaro che alla raccolta dei vegetali si univa la caccia: «e confidando nello straordinario vigore delle mani e dei piedi — narrava Lucrezio⁴ — inseguivano gli animali selvatici che popolavano i boschi assalendoli con lancio di sassi e con pesantissime clavae»; era insomma, secondo il quadro che Virgilio⁵ fa tracciare ad Evandro, «una razza di uomini senza morale né religione» incapace di «aggiogare i bovini» e avente come unica fonte di alimentazione «i rami e la cacciagione dura a mangiare». Ciò che gli antichi non sospettavano era la lunga durata della fase pre-agricola dell'umanità: se teniamo conto solo dell'*homo sapiens fossilis* e trascuriamo i suoi più o meno certi antenati, ci risulta egualmente dai reperti archeologici che tale fase è stata più che doppia di quella agricola; e cioè di 20-25 millenni contro una diecina. A partire dal periodo detto Aurignaziano inferiore l'uomo paleolitico (scheggiatore di pietre) ci offre in misura crescente immagini di animali, più tardi accerchiati e feriti da cacciatori: animali ancora rozzi, in semplice contorno nero, giallo o rosso nell'Aurignaziano inferiore; già scolpiti o abilmente dipinti in rosso e nero con stile naturalistico nell'Aurignaziano superiore e nel Perigordino (che vede appunto comparire le figure dei cacciatori); poi, dopo un'apparente scomparsa delle effigi nella prima parte del Solutreano, splendidi nelle pitture nere su roccia incisa, con policromia rossa e marrone, nella forma di ogni specie cacciata, dagli innumerevoli bisonti e cavalli selvaggi a orsi, cervi, camosci, stambecchi. I cacciatori sono sempre maschi, e ciò è logico: non, come spesso si crede, per una maggiore forza muscolare dell'uomo che lo rende più adatto alle fatiche dell'inseguimento e della lotta con l'animale (al contrario, sono state queste fatiche a produrre gradualmente nell'uomo una muscolatura più potente di quella femminile), ma per la difficoltà delle donne, periodicamente incinte, ad esercitarsi e specializzarsi in operazioni impegnative come quelle ve-

¹ Gen. 1, 29.

² Op. 117-8.

³ Diod. I, 8, 1.

⁴ V, 966-8.

⁵ Aen. VIII, 315-8.

natorie. Alle donne toccava evidentemente la raccolta dei vegetali; e femminile dovrebbe essere l'esile figurina dall'acconciatura piumata o dai capelli ritti che vediamo arrampicarsi su un albero in un dipinto rupestre della Mola Remigia nella Spagna orientale. I Boscimani attuali, forse il popolo più vicino alla cultura paleolitica (dal momento che dipingono animali e scene di caccia molto simili a quelli trovati nelle grotte preistoriche), usano incamminarsi separatamente all'alba, gli uomini alla caccia, le donne alla raccolta. L'archeologo Gerasimov ha scoperto a Mal'ta in Siberia un villaggio di cacciatori-raccoglitori paleolitici le cui abitazioni erano divise in una parte per gli uomini e in una per le donne, allo scopo evidente di non sovrapporre le rispettive occupazioni e di favorire la rigida divisione del lavoro tra i sessi.

Ma nel «lato femminile» delle capanne di Mal'ta sono state trovate quattro statuette di donne nude. Statuette molto simili sono venute alla luce in altri luoghi della Siberia, come Gagarino; a Kostienki sul corso inferiore del Don e a Mezine in Ucraina; a Vestonice e a Predmost in Moravia; a Willendorf, non lontano da Vienna, con un curioso copricapo a reticolo; al Linsenberg sul Reno, alle porte di Magonza; al Trou Magrite presso Pont-à-Lesse, nel Belgio; in alcuni luoghi d'Italia (Savignano sul Panaro, contrada Torre presso Iesi, Trasimeno); e soprattutto in una serie di luoghi della Francia, spesso gli stessi dove si ammirano le pitture rupestri di animali e cacciatori, come la grotta del Papa a Brassempuoy (di nuovo il cappello a reticolo), la grotta David a Cabrerets, il Mas d'Azil, località varie della Dordogna (Laussel, Sireuil, Laugerie Basse) e dell'Alta Garonna (Lespugue, Gourdan), grotte di Grimaldi e dei Balzi Rossi presso Mentone (dove si trovano anche certe conchiglie-amuleto simili all'organo femminile, così come rilievi su pietra della stessa forma sono visibili a Blanchard e a La Ferrassie). In pietra, in terracotta, in osso o in avorio, a tutto tondo o in rilievo su parete, le cosiddette «veneri paleolitiche» hanno in comune, tutte o quasi tutte, le spropositate proporzioni del tronco, il rilievo delle membra connesse alla maternità e all'allattamento, cui si contrappone la stilizzazione degli arti e della testa; di parecchie si è pensato che raffigurassero donne incinte. Assai curiosi sono anche gli uomini raffigurati nei dipinti di caccia: schematicamente delineati (in contrasto con gli animali, che invece sono raffigurati naturalisticamente), spesso sono camuffati essi pure da animali (si conosce una sessantina di figurazioni di uomini rivestiti da pelli di animali, spesso in atto di danzare), e uno di essi, il famosissimo «signore degli animali» della grotta dei Tre Fratelli, ha corna di cervo, zampe d'orso al posto delle mani e coda di cavallo. Se a ciò aggiungiamo che le grotte con pitture rupestri sono sempre in fondo a lunghe caverne, che quella dei Tre Fratelli può essere raggiunta solo arrampicandosi per centinaia di metri, che per entrare in quella di Lascaux bisogna calarsi in un pozzo profondo sei metri e mezzo, che infine quella dei Cabrerets è un complesso labirinto di cunicoli, ci riesce facile comprendere come la maggior parte dei paleontologi abbia escluso l'«arte per l'arte», la raffigurazione per diletto dell'artista e del suo gruppo, sia per quanto concerne le statue femminili, sia per le pitture di caccia, e abbia pensato a figurezioni magiche della raccolta per le prime, della caccia per le seconde.

L'interpretazione magica è confortata da quei «fossili viventi» che sono i popoli rimasti ancor oggi nella fase culturale pre-agricola, quali i Tasmaniani (ora estinti, ma studiati nei secoli scorsi), la cultura australiana del bumerang, i pig-

mei, i Boscimani, gli Esquimesi, ecc. Le sculture femminili vengono ancora prodotte, in legno, dagli Hancar, cacciatori-raccoglitori della Siberia settentrionale: sono dette *dzuli* e ricevono offerte vegetali. Le pitture rupestri sopravvivono nei Boscimani, assai simili a quelle paleolitiche: cacciatori trafiggono animali, danzano camuffati da animali o con maschere zoomorfe; ed è sempre riscontrabile la schematicità delle figure umane in confronto alla viva naturalezza di quelle animali. I popoli pre-agricoli attuali ci spiegano anche i numerosi segni di punte aguzze riscontrabili sulle figure animali nelle grotte preistoriche: i Boscimani, prima di partire per la caccia, tracciano un cerchio in terra, vi pongono i resti di un animale ucciso in una precedente battuta, e lentamente, ieraticamente, vi scagliano dentro delle frecce, che poi recuperano e portano con sé; i pigmei invece scoccano la freccia sull'immagine dell'animale che vogliono uccidere, mettendo poi nel buco lasciato dalla freccia alcuni peli dell'animale ucciso intriso nel suo stesso sangue, come a compensare l'immagine di avere effettivamente prodotto l'uccisione.

Ma le maschere zoomorfe ci avvertono che la trafittura rituale delle immagini era solo la *piccola* cerimonia di propiziazione della caccia, presumibilmente quella quotidiana prima della battuta (come appunto nei primitivi attuali): la *grande* cerimonia, certamente all'inizio della stagione delle cacce, aveva al suo centro l'uomo che, camuffato con gli attributi dell'animale cercato, o anche di più specie come il «signore degli animali» della grotta dei Tre Fratelli, mimava i movimenti della bestia o delle bestie di cui si auspicava il ritrovamento e l'uccisione, e veniva braccato, circondato e «ucciso» mimicamente dai cacciatori del gruppo. Ciò avveniva ancora, al momento dell'incontro con gli europei, tra i Tasmaniani, uno dei quali intrecciava una danza imitante i movimenti del canguro o dell'emu; e avviene tuttora tra i pigmei con un uomo rivestito di piume di struzzo, tra i Boscimani con pelle e corna di antilope, tra gli Esquimesi con travestimento da foca, tra gli indiani Mandan con attributi di moltissimi animali selvatici. È l'antichissimo concetto, noto a tutti gli etnologi, in base al quale non basta accostarsi alla natura per trarne i mezzi di sostentamento, ma bisogna anche «insegnarle» a fornirli: di qui la magia detta «simpatica» o «imitativa», la danza mimica che «imita il futuro», in quanto fa avvenire sotto forma di rito ciò che si vuole avvenire poi nella realtà. Lo stesso concetto, passando all'«altra metà del cielo», ispirava le danze delle donne tasmaniane, che imitavano i movimenti della raccolta, vale a dire dell'attività che quelle stesse donne abitualmente svolgevano, con l'evidente scopo di indurre la terra a produrre in abbondanza erbe, radici e frutti.

Nessuno dei popoli attuali spinge la danza mimetica fino al punto di uccidere realmente l'uomo che imita la selvaggina; ma non abbiamo la certezza assoluta che così fosse anche nei cacciatori paleolitici, che cioè l'uccisione rituale del danzatore non abbia avuto luogo, presso certi gruppi cavernicoli dell'era glaciale, almeno nel rito annuale, e non sia stata poi gradualmente abbandonata nelle culture che di quei cacciatori preistorici sono le esigue ed emarginate vestigia. Sebbene il sacrificio umano venga istintivamente rimosso dagli studiosi educati alla nostra morale «moderna», che di esso ha un ancestrale orrore, pure esso è stato cautamente sospettato da alcuni osservatori della grotta di Lascaux presso Montignac in Dordogna, vero museo di pitture magiche fatte da molte generazioni di cacciatori del Perigordino: in una scena, accanto a un bisonte abbattuto da una lancia e a un rinoceronte lanoso in cammino (e cioè alle due possibilità della caccia, uccidere o non uccidere la selvaggina), giace ucciso un uomo con testa di uc-

cello; in una seconda rappresentazione, situata nella «sala principale» presso l'entrata, un uomo con pelle di bovide selvaggio sembra recare sul fianco colpi di lancia o di freccia. Simili sospetti vengono anche per le grasse statuette femminili che evocano la fertilità della terra: una di quelle di Brassempuoy e una di Kostienki, entrambe di epoca maddaleniana e scolpite in avorio, sono prive di testa; e decapitate sembrano anche alcune figure femminili incise su una parete della grotta dei Tre Fratelli nell'Ariège, la stessa che ci ha offerto lo splendido «signore degli animali» dalle molte forme. La decapitazione della donna incarnante la fecondità è ancora più probabile della soppressione dell'uomo incarnante la selvaggina, perché sembra confermarla un mito di popoli oceanici, a Ceram e nella Nuova Guinea, ormai passati all'agricoltura ma forse vagamente memori di antichi riti di raccolta: la storia della «fanciulla» (*mulua*, «ragazza da marito») Hainuwele, fatta a pezzi in epoca primordiale (come probabilmente altre due «fanciulle», Satene e Rabie) perché nascessero banani, palme da cocco e radici commestibili; ed è particolarmente significativo il fatto che l'Oceania, come la vicina Indonesia, sia la zona dove più frequente è l'uso della caccia alle teste, che potrebbe essere la degenerazione, in epoca agricola, di una decapitazione rituale pre-agricola. Si potrebbe allora ipotizzare un «rito di raccolta» paleolitico di questo genere: ogni anno una ragazza veniva ingrassata in modo mostruoso per auspicare la fecondità della vegetazione, e poi decapitata per simboleggiare il futuro, abbondante distacco dei frutti dagli alberi ricolmi; e di ciò sarebbero traccia le statuette di donne grassissime, con gli attributi della fecondità particolarmente evidenziati, a volte prive di testa per ricordare l'atto finale del rituale di raccolta.

L'evoluzione del *rito* della ragazza realmente mutilata nel *mito* di Hainuwele sarebbe un esempio assai illuminante di come nascono i miti presso i popoli primitivi: a forza di assistere, per generazioni e generazioni, alla ripetizione di un'azione mimica avente per protagonista un personaggio sempre uguale, anche se impersonato da attori sempre diversi, si fissa nell'immaginazione del gruppo l'idea che quel personaggio sia realmente esistito nei primordi, o esista ancora, immortale come il rito, in un mondo non accessibile all'uomo. L'uomo camuffato da animale fa nascere allora nella fantasia dei cacciatori il «signore degli animali» che va propiziato appunto con le cerimonie mimiche: secondo Lucien Lévy-Bruhl i cacciatori primitivi immaginano che ogni specie animale abbia un «fratello maggiore» grande e potente, che appare in sogno per annunciare buona caccia a spese dei suoi «fratelli minori»; e tutti i «fratelli maggiori» hanno a loro volta un unico «fratello maggiore» che è il «signore degli animali». A sua volta il «signore degli animali», non avendo (in età pre-agricola) solchi o buche per emergere dal sottosuolo, finisce per collocarsi in cielo: ne vien fuori il «cacciatore celeste», nominato in un famoso «inno all'arcobaleno» dei pigmei Bambuti, che «segue la mandria delle nuvole come una mandria di elefanti spaventati» e attacca le sue prede col tuono terrificante. L'ultima fase è l'«essere celeste» senza più attributi di caccia, presente in quasi tutti i cacciatori pre-agricoli come responsabile del bene e del male, della vita e della morte, della prosperità e della carestia. Analoga evoluzione presenta la figura femminile che è al centro dei riti di raccolta: in certi primitivi indonesiani essa diventa la «madre del riso» o la «madre del paddy»; presso i già citati Hancar l'antenata mitica; e comunque una personificazione della terra come madre delle piante. Non è escluso che la coppia primordiale cielo-terra risalga a miti pre-agricoli.

Ciò che però va evitato in tutti i modi è parlare di «religione della caccia» o di «religione della raccolta», nonché di chiamare «dèi» e «dee» queste figure mitiche; e non parliamo dei missionari che hanno cercato di servirsi dell'immagine dell'«essere supremo celeste» per dimostrare che l'uomo è stato originariamente monoteista e che i politeismi sono la degenerazione di una coscienza originaria del dio unico. Gli esseri supremi dei cacciatori non solo non sono mai adorati, ma spesso sono trattati piuttosto irrispettosamente: Curspi, il «grande uomo nero» dei fueghini Yamana, è assai odiato per i temporali che manda; e lo stesso rancore tocca spesso a Watauinewa («padre - mio padre - padre mio», considerato dai missionari il dio unico di quel popolo) perché fa morire i figli bambini o adolescenti; i pigmei delle isole Andamane hanno un invincibile terrore, sempre per via dei temporali, del loro essere celeste Puluga, cercano di evitare ogni rapporto con lui e a volte, in casi estremi, lo minacciano; i Boscimani Kung hanno un essere supremo maggiore di nome Hishe, che «causa la morte degli uomini e fa tuonare la pioggia» e che dice di se stesso «io sono una cosa cattiva», ma anche un suo «figlioccio» più piccolo che si chiama Gauwa, va tra gli uomini per incarico di Hishe (che non si vede mai), fa una serie di cose sbagliate, è rimproverato aspramente dallo stregone per i suoi errori, se ne va e torna coi rimedi giusti, ed è sempre caratterizzato dal puzzo di cadavere che i medici-stregoni avvertono. Il culto, gli attributi divini e la religione sono ancora una cosa lontana: i cacciatori-raccoglitori primitivi hanno soltanto una magia imitativa che col passare dei secoli si trasforma nella creazione di miti e di personaggi leggendari mai deificati.

II LA MAGIA DEL GRANO

Dieci millenni prima dell'era volgare la grande coltre di ghiaccio, che per tutto il Pleistocene (corrispondente più o meno al paleolitico) aveva pesato sulla maggior parte dell'Europa e dell'Asia, riempiendole di orsi spelei, di mammoth, di rinoceronti lanosi, di marmotte, di camosci, di stambecchi, di renne, si ritirò verso il nord, lasciando libere vaste pianure che presto si coprirono di foreste al nord e di macchie al sud; i grandi animali impellicciati si estinsero, camosci e stambecchi salirono sui rilievi, le renne emigrarono sempre più a settentrione; steppe riarse si formarono nelle pianure più povere d'acqua, mentre quelle più umide divennero fertilissimi terreni erbosi concimati dai depositi morenici dei ghiacciai scomparsi. Fenomeni simili accaddero nelle Americhe e nella punta meridionale dell'Africa: dappertutto sorsero dal nulla vastissime zone fertili che sembravano attendere la semina e la mietitura. Era il momento propizio perché si verificasse quella che con tanta efficacia Vere Gordon Childe chiamò «la rivoluzione neolitica», e cioè il passaggio dalla raccolta parassitaria dei frutti della terra alla semina programmata annuale di essi: la «rivoluzione» fu la nascita dell'agricoltura, e fu davvero una rivoluzione non soltanto nel modo di procacciarsi il cibo, ma anche e soprattutto nel modo di vivere in società, di organizzare il giorno e l'anno, di concepire i rapporti familiari e sessuali, di trattare i vivi e i morti, e anche (come poi vedremo più in particolare) di praticare la «magia simpatica» per garantirsi la collaborazione della natura alla fatica umana. Il neolitico, e cioè l'era degli agricoltori primitivi, imperò per circa sei millenni là dove l'uomo seppe approfittare con prontezza del nuovo *habitat*; per un lasso di tempo decrescente nelle zone che importarono l'agricoltura dal di fuori: ma la «civiltà neolitica», là dove riuscì ad arrivare, fu relativamente uniforme e dotata di alcuni assai precisi caratteri di base.

La scoperta del carbonio radioattivo, permettendo agli archeologi di stabilire per i reperti datazioni meno ipotetiche, ha consentito di rimettere un certo ordine nella storia dell'avanzante agricoltura. Sembra che, contrariamente a quanto si pensava pochi decenni fa, i cereali non siano stati le prime piante coltivate: reperti della Grotta dei Fantasmi in Thailandia risalenti al 9000 a.C. mostrano come già in quell'epoca venissero coltivati piselli, fave e tuberi; al contrario in Asia Anteriore, e cioè proprio nell'area che fu la culla della cerealicoltura, reperti della Mesopotamia settentrionale (Zawi Chemi), del Kurdistan (grotta di Shanidar) e della Palestina (cultura natufiana) ci mostrano, più o meno nella stessa epoca, popoli che sanno già tagliare il grano con falci rudimentali, pestarlo in elementari mortai e cuocerlo su pietre roventi per farne pani, ma non sembra sappiano ancora seminarlo e coltivarlo, limitandosi ad approfittare del fatto che in quei paesi i cereali (orzo, frumento, miglio, ecc.) crescono abbondantemente allo stato selvatico. Il cosiddetto «protoneolitico» dovrebbe aver visto coesistere la «vegetocultura» (cultura di legumi e radici) con un trattamento dei cereali in cui l'unico

progresso consiste, rispetto alla raccolta pura, nelle varie fasi della panificazione. La cerealicoltura, che diede all'intero neolitico un'impronta così profonda e caratteristica, dovrebbe essere nata, entro un lasso di tempo che per essere molto elastici dobbiamo collocare tra il 9000 e il 4000 a.C., emanando da tre centri lontani l'uno dall'altro e indipendenti l'uno dall'altro: il mais (accompagnato dal fagiolo e dalla zucca) nell'America centrale; il riso nell'Asia sud-orientale (Indonesia e Indonesia); il grano (e per grano intenderemo le graminacee in genere) nell'Asia occidentale. Le tre forme di cerealicoltura crebbero sia in qualità, sia in estensione. Per quanto concerne la qualità della coltivazione, gli agricoltori riuscirono a perfezionare grano, riso e mais fino a renderli assai diversi dalle piante selvatiche che erano al tempo della raccolta e della crescita spontanea: attraverso i millenni i cereali ebbero granelli sempre più numerosi, più grossi e più duri, diventando in tal modo incapaci di riprodursi senza il lavoro umano. Quanto all'estensione, la sorte dei tre tipi di cereale fu assai diversa: il mais, unico nel suo continente, si estese ampiamente a nord e a sud dei centri originari; il riso avanzò verso nord, ma finì per incontrarsi e scontrarsi con la travolgente avanzata delle graminacee, che conquistarono il mondo intero sovrapponendosi e spesso sostituendosi ai concorrenti (anche al mais dalla scoperta dell'America in poi). Il lettore non si meraviglierà se nel trattare la cultura neolitica parleremo generalmente di «cultura del grano»: dal diffondersi dell'orzo al dilagare irresistibile del frumento, dal rudimentale bastone da scavo alla zappa e dalla zappa a quella zappa trainata da animali che è l'aratro, il grano avanzò dall'area che ne consentiva la crescita spontanea per ragioni climatiche (e cioè, come ho già detto, dall'Asia Anteriore) verso occidente fino all'Atlantico e verso oriente fino al Pacifico, grazie a intensi scambi che consentirono di esportare i semi sempre più perfezionati nelle zone adatte a farli germinare, soprattutto nelle valli dei grandi fiumi (Tigri, Eufrate, Nilo, Danubio, Indo, Gange, Irawaddi, Ho-Hang-Ho, esattamente come il mais nelle terre bagnate da Mississipi, Missouri, Orenoco e Rio delle Amazzoni). Attorno al 7000 troviamo già in piena attività le stazioni granarie di Hacilar in Asia Minore (dal 6700 avremo poco distante il gigantesco complesso urbano di Çatal Hüyük e dal 6500 il neolitico anatolico passerà in Siria), di Jarmo nel nord mesopotamico (dal 6300 Tepe Gûran), di Ali Kush nell'Iran, di Gerico in Palestina (da cui poco dopo Tell Ramad) e di Mureybet in Siria (dalla quale le fasi antiche di Biblo e Ras Shamra). Da questa formidabile base di partenza il grano si avviò verso occidente: verso il 6200 lo troviamo in Macedonia (Nuova Nicomedia) e Tessaglia (Sesklo); verso il 6100 a Creta; dal 6000 nella Grecia propriamente detta; dal 5800 a Cipro; dal 5500 in Egitto e nel Sahara, allora umido e fertile; nel 5000 è lanciato verso nord, ha invaso tutti i Balcani e di qui ha sconfinato oltre il Danubio ed è comparso nell'Europa centrale; attorno al 4500 si affaccia sulle coste africane del Mediterraneo; di qui, usando come ponte Malta, la Sardegna e la Corsica, arriva in Francia, dalla quale si dirige subito in Svizzera e nell'Italia settentrionale, e più tardi, un millennio dopo, raggiunge la Germania settentrionale, la Danimarca, la Svezia meridionale, le isole britanniche, la penisola iberica. Altrettanto inarrestabile è l'avanzata nella direzione opposta: verso il 6000 diventano veri granai la Mesopotamia meridionale (il cosiddetto Sumer, in ritardo sul resto dell'Asia Anteriore perché là la cerealicoltura esige vaste opere di irrigazione), il Kurdistan e l'area del Mar Caspio; verso il 5500 è la volta della Susiana e del Turkestan; possiamo ipotizzare il sesto

millennio per l'India e il quarto per l'Indocina; Cina e Giappone iniziano il neolitico vero e proprio attorno al 5000; di là nella Nuova Caledonia e nelle isole Figi all'incirca dall'800 a.C., e dal 122 a.C. a Papua; nei primi secoli dell'era cristiana in Australia, Polinesia, Melanesia e Micronesia, dove il neolitico era ancora vivo allorché vi sbarcarono i primi esploratori.

Si formò in tal modo quell'immensa civiltà agricola primitiva che inglobò in un solo plesso culturale Europa, Africa settentrionale e Asia meridionale, che durò per tutta l'epoca della pietra levigata, che mutò solo marginalmente con la scoperta della ceramica per la conservazione del grano e poi con la graduale diffusione del rame quale complemento degli utensili litici (età calcolitica), che si modificò profondamente (lasciando il posto alle grandi civiltà urbane) solo con la comparsa del bronzo, e che i Greci antichi dovevano ricordare vagamente ancora nella seconda metà del quinto secolo, dal momento che lo storico Tucidide¹ parla diffusamente di vaste migrazioni avvenute in tempi molto antichi. Il carattere di base, rispetto ai cacciatori-raccoglitori del paleolitico, sembra essere stato la fissità degli stanziamenti, rimasta sostanzialmente immutata anche là dove alla rotazione delle culture (finalizzata allo sfruttamento intensivo dei terreni attorno al villaggio) si preferì lo spostamento da un terreno all'altro in ambiti limitati in cerca di suolo vergine: la sedentarietà è attestata dal graduale prevalere, nell'allevamento di animali complementare all'agricoltura dominante, dei bovini e soprattutto dei suini sulle pecore e sulle capre, e cioè del bestiame che richiede sedi fisse su quello transumante. Nelle zone settentrionali, ricche di foreste, i terreni coltivabili vennero conquistati disboscando sistematicamente; nelle pianure ancora paludose per lo scioglimento dei ghiacci, come la Val Padana, con opere di drenaggio aventi per base villaggi su palafitte; nelle zone più aride grazie a irrigazioni, o naturali come in Egitto, o artificiali come nell'Iraq meridionale. La quasi totale mancanza di armi nei depositi neolitici, la rarità delle fortificazioni emerse dagli scavi (comunque difensive, come quelle antiche di Gerico e quelle recenti della Spagna), ci rivelano un modo di vivere pacifico e alieno da discordie sia interne sia esterne: ciò spiega le crescenti relazioni commerciali, basate più su imbarcazioni marittime e fluviali che su veicoli a trazione animale (data la tarda invenzione della ruota, ignota prima del 3500 in Eurasia e ignota in America fino alla scoperta), e che nel caso della ceramica, dell'ossidiana e dell'ambra si spinsero ad enormi distanze dai centri di produzione. I traffici diffusero con rapidità crescente i progressi delle tecniche agricole: il perfezionamento dell'orzo, giustamente ritenuto da Plinio il Vecchio² il più antico cereale; il prevalere del frumento e il suo affiancarsi e spesso sostituirsi all'orzo (i Sudanesi li sostituirono entrambi col sorgo, più adatto al loro clima); la diffusione di culture non cereali, come lenticchie, cavoli, mele, mandorle, pistacchi, soprattutto il prezioso lino che consentì una filatura e tessitura assai più progredita di quella della lana; la tecnica sempre più sofisticata degli strumenti, quali falci, macine, mortai, vasellame per cibi (alla fine foggiate con la mola), forni di essiccazione (come in Egitto e in Luristan), magazzini sotterranei (come in Cina) e alla fine utensileria di rame per le varie operazioni agricolo-alimentari. La pace e la sedentarietà favorirono lo sviluppo delle abitazioni dalle capanne di fango alle case in

¹ I, 2.

² N.H. XVIII, 13, 72.

pietra e mattoni sempre più grandi, fino alla comparsa del *mégaron*, presto diffuso dall'Anatolia ai Balcani (ma le foreste del nord favorirono il permanere delle capanne di rami, i popoli alpini mantennero a lungo le grotte ovoidali, quelli lacustri svizzeri le palafitte). Il crescere della popolazione ingrandì i villaggi fino a dare la falsa impressione di un'antichissima nascita delle città, come nel caso di Gerico e del mastodontico agglomerato di Çatal Hüyük in Asia Minore: qui in effetti il fenomeno di aggregazione fu più intenso e articolato che altrove, perché la *oua*, il villaggio anatolico inteso come centro dei terreni coltivati da una tribù, si congiunse con altri villaggi mediante la strada, detta *rome* o *rume* (si pensi a toponimi come *Ophiorume* o *Gorgorome*, oggi *Grugurum*), e a poco a poco le case in fila lungo la strada formarono la *kome* o *kume*, villaggio minore collegante i villaggi maggiori in tribù sempre più ampie. Oltre alla sedentarietà, alle vaste e pacifiche relazioni tra popoli e alla irrefrenabile espansione delle genti e delle culture, altre caratteristiche comuni sono state ritrovate nella civiltà neolitica: la stretta dipendenza della vita dalle fasi dell'agricoltura portava con sé la concezione ciclica del tempo e il crescente perfezionamento del calendario; la necessità del futuro raccolto agli effetti della sopravvivenza collettiva finiva per acuire nell'uomo quelle facoltà razionali che si collegano alla pianificazione del lavoro, al calcolo delle risorse esistenti e al risparmio come garanzia da eventuali rischi.

Ciò che le nostre nozioni sul neolitico (in realtà assai scarse in questo campo, data l'assenza della scrittura) non ci hanno fornito, è la percezione di un'unità linguistica corrispondente all'unità etnica. Sembra accertata l'origine preindoeuropea di alcune lingue antiche, prime fra tutte quelle dei ceppi liguri e iberico. Le confuse notizie forniteci dagli storici antichi sembrano indicarci che Siculi e Sicani, i due popoli della Sicilia, appartenessero i primi al ceppo ligure e i secondi al ceppo iberico: Dionigi di Alicarnasso parla dei popoli pre-latini e pre-greci del Lazio chiamandoli una volta Siculi³ e una volta Liguri⁴; aggiunge, attingendo a Ellanico di Lesbo, che questi Siculi si trasferirono in Sicilia cacciando da buona parte di essa i Sicani, gente di stirpe iberica che per prima si era stanziata nell'isola perché i Liguri li avevano costretti ad andarsene dalla Spagna⁵; e risolve il dualismo siculo-ligure riportando l'opinione di Filisto di Siracusa che gli invasori fossero Liguri guidati da un re di nome Siculo⁶, soluzione adottata anche da Silio Italico⁷; d'altronde, che i Sicani venissero dalla Spagna (e precisamente dalla zona del fiume Sicano, o dalla *Sikanía* iberica di cui parla Ecateo al fr. 15), mentre i Siculi sarebbero più tardi sopravvenuti dall'Italia, era opinione anche di Tucidide⁸ e di Timeo di Taormina⁹; e Stefano di Bisanzio, alle voci *Sikáne* e *Sikanía* del suo lessico, metteva in relazione il fiume Sicano presso Agrigento con l'omonimo fiume iberico (oggi Jucar) presso il quale sorgeva la città di Sicane¹⁰, attingendo il primo nome ad Apollodoro e i secondi due al già menzionato *Giro della terra* di Ecateo. La spartizione della Sicilia e la pre-

³ I, 9, 1.

⁴ I, 40, 3.

⁵ I, 22, 2.

⁶ I, 22, 4.

⁷ XIV, 37, 38.

⁸ VII, 2-4.

⁹ Ap. Diodor. V, 6.

¹⁰ Avien. *Or. m.*, 479.

cedente scorreria ligure in Iberia non erano stati certamente gli unici incontri tra i due popoli pre-indoeuropei: essi avevano convissuto, come ci ricorda Seneca¹¹, anche in Corsica; e alcuni di loro si sarebbero spinti fino al Caucaso, se dobbiamo credere ad Eustazio quando ci parla di Liguri in Colchide¹², a Licofrone allorché nomina la città ligure di Kutaia sulle coste caucasiche del Mar Nero (probabilmente l'odierna Khotais) e a Strabone che asserisce un'emigrazione degli Iberi «al di là del Ponto e della Colchide, in quei luoghi che sono separati dall'Armenia non dall'Arasse come vorrebbe Apollodoro, ma dal fiume Ciro e dai monti Moschici»¹³, il che riattaccerebbe all'Iberia occidentale l'Iberia caucasica. Gli scavi di Paolo Orsi e dei suoi continuatori negli strati del cosiddetto «primo periodo siculo» hanno mostrato strette analogie tra Sicilia neolitica e tardo neolitico anatolico-balcanico; e anche i costumi funerari di Liguri e Siculi hanno mostrato strette analogie con quelli degli Iberi, oltre che dei Libi. I tre gruppi hanno trovato posto nella suddivisione del Mediterraneo centro-occidentale, comune tra i linguisti, in cinque aree: libica, iberica, ligure-sicula, tirrenica (vale a dire etrusca) e picena; ma poi si è cercata una qualche analogia tra queste lingue e altre, ritenute anch'esse pre-indoeuropee e pre-semitiche, come il pitto (parlata scozzese pre-celtica), il retico delle Alpi orientali, il licio, il cario, il vannico, lo hattì, l'urrita, il subareo, l'urarteo, e soprattutto il sumerico (a noi noto nella sua forma più tarda dalle iscrizioni mesopotamiche) e il dravida (ancora largamente rappresentato in India). Le lingue dravidiche (compreso il brahui del Belucistan), le munda-khmer e, in Europa, il solo basco, forse ultimo residuo dell'iberico, sono quanto rimane oggi di quel patrimonio perduto: partendo appunto dal basco i linguisti hanno ricercato in tutto il Mediterraneo, dalla Spagna al Nord Africa, alla Sardegna e all'Egeide, un serie di toponimi neolitici (in *sib-*, *-ingen*, *-li*) e di suffissi preistorici (*-essos*, *-uri*, *-al*, *-itan*, ecc.), ma senza raggiungere risultati di rilievo per quanto concerne l'unità linguistica, che rimane a tutt'oggi un problema aperto e ben lontano dalla soluzione.

Ma la dubbia unità linguistica ha un'eccezione assai significativa: la comune radice per designare la madre (ad es. *amma* nei Dravida e *mama* nell'America precolombiana, sempre dalla radice *ma* o *am* delle lingue indoeuropee e semitiche), che ci avverte dell'importanza del legame tra madre e figli nel neolitico. Una caratteristica universale e indiscussa dell'agricoltura primitiva è la sua diretta derivazione dalle operazioni di raccolta dei popoli cacciatori pre-agricoli, il che implica l'attribuzione alle donne (addette appunto, come si è visto, a quelle operazioni) della scoperta della semina. La continuità tra raccolta e agricoltura ci risulta sia dai dati archeologici che da quelli etnologici: tra i primi potremmo citare come particolarmente illuminanti i reperti delle grotte del monte Carmelo in Palestina, che ci rivelano come coloro che abitavano la zona attorno al 9000 a.C. cacciassero la selvaggina con le armi litiche tradizionali ma tagliassero le erbe selvatiche, forse anche le graminacee, usando rozze falci di selce con manici d'osso; quanto ai dati etnologici, ancor oggi possiamo osservare come gli Andamanesi, pur non avendo assolutamente compreso il principio di causa ed effetto

¹¹ *Ad Helv.* VII, 8-9.

¹² *Comm. Dion. Perieg.* 76.

¹³ I, 3, 21, 61.

su cui si basa l'inseminazione, lascino sul terreno parte delle piante sradicate nella convinzione (sia pure immotivata) che in qualche modo si moltiplicheranno. Non mi risulta che alcuno studioso abbia contestato questa pagina del prezioso volumetto *Il progresso nel mondo antico*¹⁴ di Vere Gordon Childe:

I rivoluzionari non furono i selvaggi progrediti dell'età della pietra antica — i Magdaleniani si erano troppo specializzati a sfruttare l'ambiente pleistocenico — ma gruppi più umili che avevano creato più a sud culture meno specializzate e meno brillanti. Fra di loro, mentre gli uomini cacciavano, le donne — dobbiamo supporre — avevano raccolto, con altri commestibili, i semi di erbe selvatiche, capostipiti del nostro grano e del nostro orzo. Il passo decisivo fu quello di seminare apposta tali semi in terreno adatto e lavorare questa terra con la sarchiatura e altri accorgimenti.

Meno pacifico è invece quanto Childe aggiunge più oltre¹⁵:

Fra i coltivatori puri, per via dei contributi della donna all'economia collettiva, la parentela è naturalmente calcolata secondo la linea femminile e prevale il sistema del «matriarcato».

La questione è di fondamentale importanza e merita di essere approfondita. Tutti i popoli che conservano un vago e mitico ricordo delle origini dell'agricoltura danno alle figure femminili un netto predominio in tali origini: basti ricordare i Khonds dell'India che attribuiscono l'introduzione delle colture alla dea Terra; gli Zulu del Sud Africa che la fanno scoprire alla divina principessa Nonkubulwana; le molte donne mitiche che donano il mais all'uomo secondo gli Indiani d'America (Creek, Cherokee, Seminole, Cochiti, Zufi, Anikara, Cora, Chocho); e la diffusa mitologia asiatica sudorientale che vuole le piante coltivate e gli attrezzi agricoli nati dagli escrementi di una primordiale Madre creatrice, che fornì in qualche modo anche gli insegnamenti utili per lavorare il suolo. Quanto ai miti dei popoli antichi a tradizione scritta, essi associavano l'inizio dell'agricoltura a una coppia originaria, entro la quale però la personalità femminile agiva come «mente» e quella maschile come «braccio». Una delle varianti sumeriche del poema di Gilgamesh narra che nel primevo paradiso Tilmun, dove non esistevano malattie e morte, vivevano solitari e dominanti il signore En-ki e la signora Nin-gur-sag, la Terra Vergine (vale a dire non ancora coltivata): il primo mangiò le piante sbagliate e la seconda lo punì con l'infermità e col pericolo di morte; poi lo perdonò, e supponiamo gli insegnasse il modo corretto di trattare la vegetazione, ma comunque ribadì che i frutti della terra sono di competenza femminile. Derivato da questo mito caldeo, anche se con varianti sostanziali, è certamente il racconto biblico della nascita del lavoro agricolo: l'uomo deve «guadagnarsi il pane col sudore della fronte» perché la donna gli ha insegnato a mangiare un misterioso frutto proibito, e cioè in seguito a un'innovazione nei rapporti con la vegetazione introdotta dall'elemento femminile della comunità; secondo certe tradizioni rabbiniche il frutto proibito era proprio il grano¹⁶; e la *Mishna*¹⁷

¹⁴ Milano 1958, p. 53.

¹⁵ Ibidem, p. 72.

¹⁶ *Le Talmud de Babylonie traduit par l'abbé L. Chiarini*, Leipsick 1831, II, pp. 180-1, e, in base a testimonianze musulmane, Gregorius Abu'l Faragi, *Historia compendiosa dynastiarum*, Oxonii 1603, I, p. 4.

¹⁷ *Sanhedrin*, 70 a.

dice che l'«albero della scienza» era in realtà una vigna, quella che il libro di Henoch¹⁸ colloca tra sette montagne, come anche l'epopea di Gilgamesh. Assai più esplicito era il mito egizio, secondo il quale (almeno nella versione pervenutaci attraverso Plutarco¹⁹ e Agostino²⁰) la regina Iside scoprì un giorno i semi del grano e dell'orzo e incaricò di diffonderne la coltivazione in tutto l'Egitto suo marito Osiride, che per dedicarsi col dovuto impegno lasciò a lei le cure del governo. Analogo era per i Greci il rapporto tra Demetra («terra madre» o «madre dell'orzo») e Trittolemo («tre volte arato», dato l'uso ellenico di arare tre volte l'anno), dal momento che la prima inviò il secondo in tutta l'Ellade a portare il grano e a insegnarne la coltura; ma, in una versione forse più antica, a questa coppia se ne sostituiva un'altra, quella costituita ancora dalla Madre Terra e, questa volta, da suo figlio Crono, cui ella ordinava di impugnare la falce e di evirare con essa il Cielo (di eliminare cioè il potere creativo dell'essere celeste caro ai cacciatori pre-agricoli), il che veniva puntualmente eseguito dal figlio obbediente²¹; e i due miti dovevano avere tra loro un qualche nesso, se ancora Virgilio²² collegava in qualche modo l'età di Saturno (e cioè, nell'interpretazione latina, di Crono) con la nascita dell'agricoltura ad opera di Cerere (identificata dai Romani con Demetra).

La maggiore competenza della donna in materia di rapporti con la terra e la vegetazione rese inevitabile dunque, come chiaramente traspare dai miti più sopra menzionati, una sua funzione predominante nei lavori agricoli; e in effetti tale predominio permaneva in epoca storica, come attestano Eraclide Pontico²³ per gli Atamani dell'Epiro, Posidonio e Strabone²⁴ per gli Iberi e Tacito²⁵ per i Germani, e permane tuttora negli agricoltori primitivi d'Africa, Sud America, India, Nuova Guinea e Nuova Britannia. Ma l'assunzione del governo da parte di Iside, l'obbedienza di Crono alla Madre Terra, di Adamo a Eva e di Trittolemo a Demetra, i poteri punitivi di Nin-gur-sag su En-ki, sono tutti elementi che adombrano il matriarcato ricordato da Childe e oggi tanto contestato dagli antropologi. Ciò che non è possibile contestare è il diritto materno degli agricoltori primitivi, e cioè il riconoscimento della sola filiazione uterina e dei legami di parentela coi soli consanguinei della madre: il padre e i suoi consanguinei non sono veri parenti, al punto che spesso, data l'ampia libertà sessuale delle donne, neanche si sa chi sia il vero padre, e le funzioni che richiedono una presenza adulta maschile vengono adempiute dal fratello della madre (*avunculatio*). Si tratta di un sistema di parentela non familiare e imperniato saldamente sulla comunità di sangue del clan femminile: tale comunità da un lato stringeva fortemente tra loro i figli della stessa madre, e con essi i genitori, fratelli e sorelle della madre stessa, escludendo gli uomini «acquisiti» mediante connubio, con conseguente insignificanza del rapporto coniugale e paterno; dall'altro lato vietava il miscuglio del sangue comune, obbligando le donne a scegliersi i loro amanti (perché tali erano in so-

¹⁸ 24, 2.

¹⁹ *De Is.* 13, 356 AB.

²⁰ *Civ. D.* VIII, 27.

²¹ *Hesiod. Th.* 160-82.

²² *Georg.* I, 125-59; *Aetn.* 9-15.

²³ *Fr.* 23.

²⁴ III, 4, 17, 165.

²⁵ *Germ.* 15.

stanza i «mariti») sempre fuori del clan, e possibilmente tra stranieri di passaggio. Di tale sistema rimangono tracce in epoca storica non solo nella linguistica (in greco *adelphós*, «fratello», deriva da *delphýs*, «utero», e significa «nato dalla stessa madre»), ma anche nella storiografia. Erodoto attribuisce la più completa promiscuità sessuale ai Libi Ausei, dove il padre è ignoto e la paternità è congetturata per somiglianza fisica²⁶, e agli Agatirsi, montanari della Transilvania confinanti con gli Sciti²⁷; asserisce che i Libi Gindani onoravano la donna che aveva avuto più amanti delle altre²⁸, esattamente come gli abitanti del lago Stinfale secondo Zenobio²⁹; accenna all'indipendenza delle donne lidie, che «si sposano da sole perché hanno il pieno possesso dei loro beni»³⁰, e di quelle carie che, pur essendo sposate ai Greci di Mileto, conservavano l'antica abitudine di non chiamarli mai col nome di «mariti»³¹; infine racconta come i Lici ricevano il nome familiare dalla madre anziché dal padre e prendano in considerazione solo i legami di sangue da parte materna³², notizia confermata non solo da Nicola di Damasco³³, ma soprattutto da iscrizioni trovate a Dalisandos in Isauria che dimostrano come, sorprendentemente, il matronimico e la genealogia matrilineare esistessero ancora in Licia nei secoli III e IV d.C.: Erodoto³⁴ sembra attribuire l'usanza al fatto che i Lici provenivano da Creta, e cioè proprio da quella terra i cui abitanti ancora nel quarto secolo, secondo Platone³⁵, davano al paese natale il nome di «matria» anziché di «patria». Nel libro deuterocanonico di Ester³⁶ la Bibbia menziona un editto del re caldeo Assuero nel quale si prescrive che gli uomini siano in futuro padroni della propria casa e parlino la lingua del proprio popolo: ciò suggerisce che in precedenza doveva avvenire l'opposto. Sembra confermarlo un frammento di Filone di Biblo conservatoci da Eusebio: l'ebreo sostiene di aver trovato nelle *Storie* del fenicio Sanconiatone la notizia che in Canaan i primi uomini «prendeivano nome dalle madri, perché a quell'epoca le donne si davano senza pudore al primo venuto»; e lo stesso costume è ricordato in testi cinesi. Il *Mahābhārata* indiano³⁷ attesta che anticamente l'infedeltà delle donne non era una colpa, ma anzi addirittura un dovere; Teopompo³⁸ asserisce che presso gli Etruschi le donne erano comuni, ignota la paternità, pubblico e collettivo l'accoppiamento; infine il *Senchus Mór* (antico codice di leggi celtiche) e il *Synodus Sancti Patricii*³⁹ concordano nel riferire che gli Irlandesi conservavano, ancora al tempo della loro conversione al cristianesimo, l'istituto del «matrimonio per un anno», con divorzio collettivo il primo giorno d'estate (e cioè il 1° maggio); e i già menzionati Pitti della Scozia ignorarono la successione pa-

²⁶ IV, 180, 5-6.

²⁷ IV, 104.

²⁸ IV, 176.

²⁹ Fr. 5.

³⁰ I, 93, 4.

³¹ I, 146, 3.

³² I, 173, 4-5.

³³ Ap. Stob. *Flor.* 44, 41.

³⁴ I, 173, 1.

³⁵ *Resp.* IX, 575 D.

³⁶ I, 22.

³⁷ I, 503; cfr. 4719-22.

³⁸ Fr. 222 Müller.

³⁹ Migne, PL LIII, col. 822.

terna fino all'VIII secolo d.C. A Sumatra esisteva una volta un matrimonio, detto *Ambel-anak*, tramite il quale l'uomo diventava proprietà della famiglia della moglie, non possedeva nulla, ma poteva affrancarsi pagando; e a Ceylon esiste il matrimonio *Beena*, fondato sullo stesso principio; mentre a Timor, a Limboos in India e presso certe popolazioni africane il genero dà al suocero una somma per essere padre dei suoi propri figli, che altrimenti dipenderebbero dal nonno materno. Abu Selah, cronista arabo, trovò in Nubia l'istituto del passaggio dei beni dallo zio materno al nipote uterino, insieme col nome familiare. Filiazione femminile, successione per via di donne, poliandria, ignoranza della paternità, autorità dello zio materno, sono tradizioni che gli esploratori hanno segnalato praticamente in tutti i primitivi prevalentemente agricoltori, o ex-agricoltori, di tutti i continenti: lungi dall'elencare i costumi dei singoli popoli (il che richiederebbe un volume a parte), mi limiterò a citare la sintetica formula dei Khasi, «*long jaid na ka kynthai*» («dalla donna deriva il clan»).

In effetti nessun antropologo contesta l'esistenza del diritto materno negli agricoltori primitivi: ciò che oggi viene recisamente negato è (per riferirmi al mito egizio più sopra menzionato) la presa del potere della regina Iside in seguito alla scoperta dell'agricoltura; e cioè, fuor di metafora, le implicazioni matriarcali del clan matrilineare. Le fonti classiche non sembrano confermare tale pervicace presa di posizione, e anche in Egitto il leggendario regno di Iside esprimeva situazioni reali. «Presso gli Egizi — scriveva Erodoto ⁴⁰ — la legge impone non ai figli, ma alle figlie l'obbligo di provvedere ai genitori quando sono diventati vecchi, e ciò anche contro la loro volontà». Giustamente si è visto in questa notizia non un onere per le donne, ma il sottinteso di un'eredità familiare amministrata dalle figlie: ciò concorda con i documenti egizi attestanti che l'eredità passava ai figli della figlia primogenita, con la prevalenza del matronimico sul patronimico nelle iscrizioni funerarie geroglifiche anche bilingui e col tardo decreto di Tolomeo Filometore che sanciva la registrazione dei nomi di coloro che stipulavano un contratto accompagnata dal nome del padre (*patrôthen*), decreto che evidentemente vuol mettere fine all'uso del matronimico nei contratti. L'Egitto rientrava dunque nei paesi del mondo antico in cui sopravviveva la discendenza in linea femminile; e con ciò non siamo ancora al potere femminile, che è il matriarcato adombrato nel mito di Iside. Ma troviamo la conferma del riferirsi del mito a situazioni concrete in un passo di Diodoro Siculo ⁴¹ che, alludendo alla monarchia faraonica, scrive: «A causa dei numerosi benefici di Iside era stato stabilito che la regina acquistasse più potere e più rispetto del re. Ciò spiega perché laggiù, secondo la formula del contratto matrimoniale, l'uomo è proprietà della donna, ed è convenuto tra gli sposi che l'uomo obbedirà alla donna». La prima parte del passo, quella che concerne il re e la regina, concorda con una stele di intronizzazione trovata da Mariette al Gebel-Barkal, nelle rovine del grande tempio di Napata, dove il re giustifica la propria elevazione al trono nominando le sue antenate fino alla sesta generazione; col fatto che, fino al tempo dei Tolomei, molte regine regnarono sole, o associandosi il marito a mo' di principe consorte, in obbedienza a un'antica legge che Manetone attribuisce a Baneter-en (Binotheris per i Greci), terzo re della II dinastia; e col grande numero di regine,

⁴⁰ II, 35, 4.

⁴¹ I, 27, 1-2.

principesse reggenti e mogli di funzionari menzionate dai monumenti. Ma soprattutto la seconda parte, quella relativa al contratto matrimoniale, trova conferme lampanti nei papiri: i contratti in demotico analizzati da Revillout sono realmente tutti a vantaggio della sposa, che godeva non solo della separazione dei beni, ma del diritto illimitato sui propri, che non erano mai menzionati nel contratto, mentre vi erano specificate le somme che il marito doveva pagarle in ogni singolo caso, e vi era precisato che ella aveva un'ipoteca legale su tutti i beni di lui; la moglie era nominata come «signora della casa» (*neb t per*) e il divorzio avveniva a condizioni particolarmente onerose per il marito; a Tebe si usava che la moglie si facesse assegnare in forma di vendita la piena proprietà di tutti i beni presenti e futuri del marito, assumendosi in cambio solo l'onere (in sintonia con la notizia di Erodoto) di aver cura del marito e di provvedere al suo seppellimento in caso di vedovanza; il papiro ieratico di Leida n° 371 riporta la lamentazione funebre di un vedovo che chiama la moglie «spirito perfetto», le chiede perdono per il fatto che si trovava in viaggio al momento della sua morte e ribadisce il proprio dovere di obbedienza nei suoi confronti; cosicché, anche in questo caso, dobbiamo giungere fino all'epoca ellenistica per trovare un decreto, questa volta di Tolomeo Filopatore, che capovolge l'antica legge dando al marito la tutela dei beni della moglie. Iside governava la casa, e spesso lo Stato, anche fuori del mito.

Il matriarcato (*gynaikokratía*) come conseguenza della successione femminile è attribuito dagli scrittori greci anche ad altri popoli: Strabone⁴², riferendo come presso gli Iberi Cantabri «le figlie ereditano la proprietà e scelgono le spose per i loro fratelli», avverte l'esigenza di aggiungere subito che questo costume «implica un certo predominio della donna» (*échei gár tina gynaikokratían*); Eracleide Pontico attribuisce la stessa antica ginecocrazia (*ek palaiú gynaikokratúntai*)⁴³ proprio a quei Lici che sappiamo con certezza custodi tenaci del diritto materno; e «governati dalle donne» (*gynaikokratúmenoí*) erano anche, se dobbiamo credere allo scritto pseudo-ippocratico *Su arie, acque e luoghi*⁴⁴, i Sauromati abitanti la foce del Don; mentre Plinio il Vecchio⁴⁵ ci parla dei *Pandae*, popolo dell'India «dove regnano le donne». Il pervicace diniego degli antropologi si fonda sulla presunta inesistenza del matriarcato nei popoli che la scienza moderna ha potuto studiare direttamente: tale radicale asserzione potrebbe rivelarsi semplificatoria, se ricordiamo che nei già nominati Khasi dell'Assam capo effettivo della famiglia è la nonna, detta *shi kpoh* («il grembo»); che presso i Baluda Livingstone trovò le donne in posizione di netto predominio; che le donne del regno di Bihé nel Sud Africa diventano dei veri tiranni se sostenute da un clan numeroso e potente; che la tribù dei Su-Mu nella Cina Meridionale era retta da regine e non da re; che Andagoya rimase assai colpito dalla sottomissione dei mariti alle mogli nel Nicaragua, così come a Cuba i primi visitatori spagnoli; che negli Stati Uniti i Pueblos danno alle donne particolari privilegi legali e gli Haidahs delle coste del Pacifico, dove il rango si trasmette in via femminile, lasciano loro tutti i posti di comando, mentre un po' in tutti i Pellirosse esse custodiscono i beni della comunità, regolano i matrimoni, prendono parte alle assemblee e spesso decidono

⁴² III, 4, 18, 165.

⁴³ Fr. 15 Müller.

⁴⁴ Al par. 24.

⁴⁵ VI, 76.

la pace e la guerra; che in Australia, nella cosiddetta «cultura delle due classi» tipica degli aborigeni agricoltori, le donne hanno voce in capitolo in tutte le decisioni importanti e le vecchie sono pari ai capi in consiglio; che infine nelle isole Tonga, dove pure il rango viene dalla madre, le sorelle maggiori e le zie materne del capo, dette *tamaha*, occupavano ancora alla metà del secolo scorso un posto a lui superiore nelle assemblee, e la gente ricorda che in un tempo precedente, poche generazioni prima dell'arrivo di Cook, i capi stessi erano donne. Ma, a parte questi casi sporadici e comunque discutibili, chi studia i primitivi odierni deve sempre ricordare due principi: primo, che (come ammoniva quarant'anni fa Pia Laviosa Zambotti⁴⁶) quei primitivi non sono che l'ultima fase, residuo di una crescente dispersione e alterazione a contatto con culture diverse, di un'antica e ampiamente diffusa cultura agricola passata per centri di diffusione preistorici primari, secondari e terziari, il che riduce al minimo l'aiuto che possono darci per la comprensione della civiltà neolitica; secondo, che i primi studiosi recatisi in mezzo a loro tendevano inconsciamente, per l'ormai ben noto fenomeno detto «etnocentrismo», a rifiutare di riconoscere come reali i caratteri troppo lontani dalla loro cultura di origine, mentre la scuola antropologica più recente, indubbiamente scaltrita e assai meno etnocentrica, si trovò di fronte popoli che da molte generazioni erano a contatto con la mentalità patriarcale europea. Personalmente, se per potere femminile nel matriarcato intendiamo qualcosa di infinitamente meno dispotico rispetto al potere maschile nel patriarcato, se cioè escludiamo quella proprietà sulla persona dell'altro sesso come sulle cose che è tipica dei pastori nomadi, sarei propenso a concordare non solo col citato Childe, ma con Haeckel, con Contenau, con la Laviosa Zambotti e con Fritz Kern nell'attribuire alla società neolitica quella qualifica di «matriarcale» che gli studiosi del secolo scorso intesero forse in senso troppo rigido.

Il mito di Iside e di Osiride parla chiaro: era il fatto di avere scoperto l'agricoltura la fonte del potere femminile in una società in cui l'agricoltura era la vita stessa; tale scoperta, e dietro di essa millenni di familiarità con la vegetazione nella loro qualità di raccoglitrici, dava alle donne una superiore competenza in tutte le operazioni agricole. Si potrebbe obiettare che tale competenza poteva essere facilmente acquisita in poche generazioni dai maschi mediante la semplice osservazione e ripetizione degli atti; ma l'obiettore trascurerebbe una caratteristica comune a tutti i primitivi, e cioè la ferma convinzione che l'attività umana, anche se correttamente eseguita, non può avere gli effetti desiderati senza la collaborazione della natura, e che la natura non collabora (lasciando uccidere in abbondanza gli animali, o facendo trovare molte erbe e frutti, o trasformando in piante i semi sepoliti) se la gente non la costringe a farlo eseguendo le operazioni magiche che preventivamente imitano ciò che dalla natura stessa si vuole (vale a dire la solita magia «imitativa» o «simpatica»). Un missionario che operava in un'isola dei Caraibi aveva convertito al cristianesimo gli indigeni, ma non riusciva a farli smettere di compiere ogni anno i riti magici per far tornare la primavera; e non ci riusciva perché, per convincerli dell'inutilità di quei riti, avrebbe dovuto mostrare ai suoi parrocchiani che, anche tralasciandoli, la primavera sarebbe venuta lo stesso; ma essi non accettarono mai di fare la prova perché trascurare i riti anche per una volta sola avrebbe significato rimanere in un eterno inver-

⁴⁶ *Le più antiche culture agricole europee*, Milano 1943, p. 18.

no e morire tutti di fame. La convinzione che le azioni volte a procurare il nutrimento saranno inutili senza le danze mimiche che «insegnano» alla natura ciò che da lei si vuole è ancor oggi radicatissima in tutti i popoli appartenenti a culture pre-cittadine; rimaneva assai salda negli strati inferiori delle civiltà antiche; e permane anche nella nostra civiltà meccanica sotto forma di superstizioni più o meno coscienti, di preghiere nei frangenti più drammatici, di gesti propiziatori apparentemente scherzosi (intrecciare le dita, toccar ferro, passeggiare nervosamente, fumare una sigaretta dietro l'altra).

La donna neolitica conosceva la magia atta a portare il buon raccolto per due ragioni: primo, perché le sue antenate le avevano trasmesso la conoscenza dei riti legati alla raccolta; secondo, perché la fecondità e la nascita le erano più familiari che non agli uomini, data l'analogia tra procreazione dei vegetali e procreazione degli esseri umani. Molti agricoltori primitivi sono ancor oggi convinti che il raccolto sarà migliore se i primi solchi saranno stati tracciati con l'aratro da ragazze nude (e cioè palesemente femmine); a Nias, in Indonesia, si crede che una palma da vino piantata da una donna darà più frutti; e anche i Jibaros del Sud America sono convinti che le donne abbiano una misteriosa influenza sulla crescita delle piante; nelle isole Nicobare si dice che la semina darà frutti abbondanti se effettuata da una donna incinta; nel Borneo le gravide dormono sui campi seminati per renderli più fertili, scelgono e conservano i semi, e la gente dice che tali semi sono anch'essi «in stato di gravidanza»; all'inverso, in Uganda e in certe zone dell'India, una donna sterile è considerata dannosa all'agricoltura e tenuta lontana dai seminati. I Greci ricordavano i poteri magici della donna nelle figure delle mitiche maghe, come Circe e Medea, che avevano trasformato il bastone da scavo, primo rudimentale arnese agricolo creato per fare nella terra il buco dove si gettava il seme, nella bacchetta magica operatrice di prodigi e trasformazioni; e origine analoga hanno le fate onnipotenti delle favole nordiche. Le cerimonie stagionali mimetiche del neolitico rimasero vive nell'Africa settentrionale fino alla conquista islamica, in una forma che molti studiosi ritengono diffusa un tempo in tutto il bacino del Mediterraneo, e che probabilmente abbracciava le società agricole dall'uno all'altro oceano.

Se prima i riti mimetici avevano sempre un solo protagonista posto al centro dell'azione corale della comunità, maschio nei riti di caccia (l'uomo camuffato che imita l'animale), femmina nei riti di raccolta (la giunonica ragazza che impersona la pianta riboccante di frutti), ora le danze mimiche degli agricoltori si svolgono attorno a una coppia di protagonisti: un'attrice impersonante la terra, data la già osservata analogia tra parto e germinazione (in lingua navaho la terra si chiama *naëtsan*, «la donna coricata»), e un attore maschio identificato col grano, una volta che il seme vegetale si comporta dentro la terra come lo sperma dentro il corpo femminile. Tutto lascia credere che i due «primi ballerini» venissero chiamati con le parole pre-indoeuropee indicanti «signore» e «signora» o «re» e «regina»: *wanax* e *wanassa*, *héros* e *héra*, *basiléus* e *basileia*, parole che poi i Latini resero con *rex* e *regina*, gli Arit dell'India con *rajah* e *rani*, i Greci con *despótes* e *déspoina*, i Semiti con *baal* e *baalat* o con *rabbi* e *rabbat*. La netta preminenza della «regina» è dimostrata dalle forte risonanza che questo titolo ebbe nelle religioni delle civiltà cittadine storiche: i minoici chiamavano la loro dea semplicemente «la signora», probabilmente *héra*, che divenne il nome di una divinità femminile greca di primaria importanza; nelle iscrizioni più antiche del tempio di Pafos

compare una dea detta *ba wánassa*; *ánassa* erano dette abitualmente le dee greche, e Afrodite anche *déspoina*⁴⁷; Diodoro⁴⁸ e Dionigi Skytobrachion (II secolo a.C.) ricordano una divinità denominata Basileia; Iside era detta nelle iscrizioni di epoca romana *kyrie*⁴⁹, *basilissa*⁵⁰, *regina*⁵¹, *domina* e *patrona*⁵²; Astarte (come la cartaginese Tanit) aveva l'appellativo di *rabbat*⁵³; e più in generale tutte le divinità femminili cananee erano dette *be'álot*, tanto che l'elencazione dei luoghi di Canaan contenuta nel libro di Giosuè menziona località (evidentemente denominate dai templi attorno ai quali si erano sviluppate) come Baala⁵⁴, Baalat⁵⁵, Be'álot⁵⁶ e Har hab Ba'ala, «montagna della signora»⁵⁷. Un'altra prova della superiorità della regina è il nome greco «Heraklées» («glorioso a causa della signora»), che traduceva nella seconda parte della parola (dato che la prima parte era rimasta preellenica) probabilmente l'appellativo abituale del «re» neolitico.

Per ricostruire i riti mimici degli agricoltori primitivi ci serviremo ancora una volta delle parole di Childe⁵⁸:

In particolare, un'unione rituale dei sessi doveva simboleggiare, e perciò «produrre», la fecondazione della natura. Ma, fra i coltivatori di grano almeno, il dramma della fertilità deve assumere una forma più individualizzata che non nei rituali dei selvaggi. Da un ciclo di miti e di pratiche culturali ampiamente diffusi fra i popoli dell'Asia anteriore e del bacino mediterraneo, si è dedotto che il matrimonio cerimoniale si venne restringendo a una coppia scelta. Poiché l'attore maschio impersona il grano (o la vegetazione in generale) e per qualche tempo assume una funzione di capo: egli diventa «re del grano». Ma, come il grano, egli dev'essere sotterrato e risorgere. Nella società umana ciò significa che egli dev'essere ucciso e sostituito da un successore giovane e vigoroso.

In effetti i miti delle età successive, i riti «degenerati» ma non immemori dei primitivi attuali e il folklore contadino antico e moderno ci forniscono sufficienti indizi per ricostruire con notevole approssimazione i rituali neolitici di magia imitativa per la prosperità del raccolto, che dovevano essere tre: la cerimonia della semina, quella dello spuntare dei primi germogli e quella della mietitura, diventate oggi, con notevoli modifiche, Carnevale, Natale e Pasqua. Vediamo di ricostruirle in base (per usare il linguaggio del diritto penale) a prove indiziarie.

La festa della semina, la cui collocazione temporale doveva variare a seconda del clima, potrebbe essere chiamata la festa «della terra vergine» o «della sposa del grano»: vi campeggiava la regina, che nell'occasione impersonava la terra non ancora seminata e pronta al connubio col seme fecondatore del grano, a sua volta impersonato dal re nelle vesti di sposo novello. È un'immagine rimasta assai viva

⁴⁷ Theocr. XV, 160.

⁴⁸ III, 57.

⁴⁹ C.I.G. n° 4839.

⁵⁰ C.I.G. n° 5039.

⁵¹ C.I.L. III, 1342; V, 2109; 2797; 3231; 3232; 8228; 8229.

⁵² C.I.L. II, 33; 981; X, 603; XI, 695.

⁵³ C.I.Sem. n° 135.

⁵⁴ 15, 29.

⁵⁵ 19, 44.

⁵⁶ 15, 24.

⁵⁷ 15, 11.

⁵⁸ Op. cit., p. 71.

nella fantasia popolare: in India i *Satapatha Brahmana*⁵⁹ paragonano il grano al seme maschile e il solco all'organo femminile; l'*Atharvaveda*⁶⁰ recita: «Questa donna è venuta come un vivente terreno: seminate in lei, uomini, la semenza»; le *Leggi di Manu*⁶¹ sentenziano che «la donna può essere considerata come un campo e il maschio come la semente», e in tal modo mettono in evidenza quell'analogia tra congiunzione carnale e semina che compare in forma di metafora nell'*Avesta* persiano⁶² e nella tragedia greca⁶³; la stessa analogia viene applicata al riso negli *Ataireya Brahmana*, che si aprono appunto⁶⁴ col paragone tra lo sperma umano e il riso seminato (noi stessi ancor oggi gettiamo riso sugli sposi novelli come auspicio di fecondità); il *Mahābhārata*⁶⁵ usa per designare la donna la parola *kshetram* che significa «campo», e l'analogia tra donna e campo è frequentissima in tutti i semiti, dai testi cananei, che chiamano il dio-grano Baal «il marito del campo», al Corano⁶⁶, secondo il quale «le vostre donne sono i vostri campi»; *kshetram*, a partire dal passo citato dell'*Atharvaveda*, poi con una certa frequenza nel codice di leggi *Dharmaśāstra*, viene usato più in particolare per «utero», nel senso che campo e utero ricevono entrambi il seme, e ciò richiama un proverbio finlandese per il quale «le ragazze il loro campo ce l'hanno nel proprio corpo». Se il seme maschile trova il suo omologo nella semente, il pene lo trova invece nell'attrezzo che, perforando o infrangendo la terra, la rende atta alla penetrazione della semente stessa, vale a dire prima il bastone-punteruolo, poi la vanga e in ultimo l'aratro: in certe lingue dell'Asia meridionale ancor oggi *lak* significa tanto fallo quanto vomere, e Przyluski suggerisce che in sanscrito *lāṅgūlā* («vomere») e *linga* («attributo virile») derivino dalla stessa radice; in un disegno caldeo di epoca cassita rappresentante un aratro si vedono organi sessuali stilizzati, e un inno assiro contiene l'invocazione a un dio maschio «il cui aratro ha fecondato la terra»; la metafora piacque in modo particolare alla poesia latina, dove troviamo con una certa frequenza il gioco di parole tra *amat* e *arat* e dove la metafora dell'aratura per l'atto sessuale venne usata da Plauto⁶⁷, da Lucrezio⁶⁸ e da Virgilio⁶⁹. La cerimonia della semina doveva avere la forma di un matrimonio, e la regina, la vergine terra sposa del grano (in un testo ugaritico «verGINE» e «sposa» sono usati come sinonimi), veniva probabilmente condotta in corteo solenne al re-grano, solennemente spogliata (di qui la cerimonia della *ékdyssis* della dea in Grecia e la progressiva denudazione di Ishtar nel mito caldeo), poi posseduta pubblicamente dallo «sposo», e il rito doveva finire con un generale accoppiamento promiscuo (non dimentichiamo la totale assenza della monogamia e l'ignoranza della paternità) dei giovani d'ambo i sessi sulla terra da seminare (da cui le sfrenatezze dei Saturnali e del Carnevale in epoca storica). È possibile che di tale rituale esistessero varianti: per il Vicino Oriente, basandosi sull'episo-

⁵⁹ VII, 2, 5.

⁶⁰ XIV, 2, 14.

⁶¹ IX, 33.

⁶² *Vidēvat* III, 24.

⁶³ Aesch. *Sept.* 752-6; Eur. *Or.* 552-3.

⁶⁴ I, 1.

⁶⁵ I, 100, 30.

⁶⁶ II, 223.

⁶⁷ *Asin.* 873-4.

⁶⁸ IV, 1272-3.

⁶⁹ *Georg.* III, 135-6.

dio di Onan menzionato dalla *Genesi*⁷⁰, è stato ipotizzato che parte del regio sperma venisse sparso direttamente sulla gleba; e per l'Europa occidentale la grande quantità di pietre erette (*menhir*) e di pietre «a soglia» (*dolmen*) fa sospettare che l'atto erotico venisse simboleggiato facendo passare le prime dentro le seconde.

Il rito dello spuntar del grano a primavera vedeva, ovviamente, un radicale spostamento di ruoli tra i due *partners*: la terra non era più la vergine-sposa del grano, ma sua madre, dato che lo dava alla luce; e regina: e-re si comportavano come madre e figlio, cosicché potremmo chiamare questo rito «la festa della terra madre». L'idea del «re figlio della regina» ha percorso la storia dal mito di Edipo fino alla monarchia assoluta francese, allorché si diceva che «il re è il figlio della regina». L'analogia tra «terra» e «maternità» è visibile in certe statue di dee della nascita (Eileithyia, Damia, Auxesia) che le presentavano in ginocchio in atto di partorire direttamente sulla terra: questo gesto, detto *humi positio*, probabile ricordo di una delle figure mimiche del rito primaverile, è rimasto non più in forma simbolica, ma come prassi effettiva delle puerpere che partoriscono sulla nuda terra, un po' in tutti i popoli agricoli del mondo, dalle Americhe all'Africa all'Australia alla Cina all'India al Caucaso; e d'altro lato già nei testi demotici dell'antico Egitto «partorire» veniva scritto «sedersi per terra». I lessici indiani della lingua sanscrita glossano *matar* («madre») con *prthivi* («terra»); e presso i Maori della Nuova Zelanda la parola *whenna* vuol dire contemporaneamente «terra» e «placenta». Un antico carme dei contadini anglosassoni contro la sterilità dei campi diceva: «Salute a te, terra madre degli uomini: sii fertile nell'abbraccio del dio e riempiti di frutti ad uso dell'uomo». In questo canto la maternità della terra è doppia: essa è madre non solo delle messi, ma anche degli esseri umani; ed è difficile escludere che tale doppio significato fosse già implicito nella cerimonia primaverile neolitica, che evidentemente era destinata a propiziare, ad un tempo, la fertilità dei campi e la fecondità delle donne. Il concetto che gli uomini siano figli della terra era familiare ancora ai Greci, dato che compare nell'inno omerico alla Terra⁷¹, nell'altro antico inno delle Peliadi a Dodona⁷², in Eschilo⁷³ e in Platone⁷⁴; ma anche in India l'*Atharvaveda*⁷⁵ ribadisce che «la terra è una madre e io sono figlio della terra», invocandola poi così: «Nati da te, i mortali tornano in te»; l'invocazione corrisponde a ciò che lo stesso testo indiano propone in altro luogo⁷⁶ come formula funeraria («tu che sei di terra, io ti metto nella terra»), e la formula evoca a sua volta la concezione largamente diffusa (la troviamo nel racconto biblico della creazione come nei miti degli aborigeni australiani) del corpo umano fatto di terra, ma anche la frase che si dice nei funerali cinesi («Che le carni e le ossa tornino alla terra») e le epigrafi mortuarie latine come «Qui è nato, qui è deposto»⁷⁷, «È stato deposto qui nella sua patria»⁷⁸ o «Qui dove era nato desiderava tornare»⁷⁹; «nato dalla terra» è detto l'uomo in

⁷⁰ 38, 8-10.

⁷¹ 6-7.

⁷² Paus. X, 12, 10.

⁷³ *Coeph.* 127-8.

⁷⁴ *Menex.* 237 BC; 238 A.

⁷⁵ XII, 1, 11-14.

⁷⁶ XVIII, 4, 48.

⁷⁷ *C.I.L.* V, 5995.

⁷⁸ *C.I.L.* VIII, 2885.

⁷⁹ *C.I.L.* V, 1703.

canzoni russe e in miti lapponi ed estoni secondo i quali i bambini vengono dal sottosuolo attraverso grotte o fenditure del terreno, e in Germania ogni villaggio ha una roccia o una fonte che «porta i bambini» (*Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*); per gli Armeni la terra è «il ventre materno da cui sono usciti gli uomini»; il *Rgveda*⁸⁰ comanda: «striscia verso la terra tua madre»; la maternità della terra è implicita nell'uso (in Abruzzo, in Scandinavia, in Germania, in Giappone, nei Parsi dell'India) di deporre il neonato al suolo, tanto che, a quanto attesta Agostino⁸¹, i latini avevano una dea Levana che presiedeva al momento in cui uno dei genitori toglie dall'incomoda posizione (*levat de terra*) il bimbo come a simboleggiare una nascita più universale, dalla madre dell'intera umanità; in molti popoli il bambino abbandonato viene deposto in una fossa affinché la terra madre decida se farlo vivere o morire; e, all'inverso, i Mordvi mettono in una fossa il fanciullo che desiderano adottare, per riceverlo poi in dono dalla terra sua madre (per i Romani il figlio di madre ignota era *terrae filius*). Assai vivo sembra essere il ricordo della terra come madre universale nei Pellirose, che non hanno mai inventato l'aratro e spesso ne disapprovano l'uso da parte dei bianchi, come nel caso del profeta Smohalla della tribù Umatilla che predicava: «È peccato ferire o tagliare, fare a pezzi o graffiare la nostra madre comune. [...] Voi mi chiedete di lavorare il suolo? Andrò a prendere un coltello per conficcarlo nel seno di mia madre? Ma allora, quando sarò morto, lei si rifiuterà di riprendermi nel suo seno. Voi mi chiedete di vangare e di togliere le pietre? Andrò a mutilare le sue carni per arrivare alle sue ossa? Ma allora non mi sarà più concesso di entrare nel suo corpo per nascere di nuovo. Mi chiedete di tagliare l'erba e il fieno, di arricchirmi con la loro vendita come i bianchi? Ma come oserei privare mia madre della sua chioma?». I Navahos esprimono lo stesso concetto con un mito assai complesso, secondo il quale un tempo gli esseri umani vivevano nel ventre della terra simili a feti: i Gemelli inviati dal Sole li fecero salire alla luce, insieme a tutte le erbe e piante commestibili, passando dalla cavità originaria, che è evidentemente l'«utero della madre universale» come per i Kogi della Colombia, attraverso tre altre caverne, dette la prima «matrice ombelicale» o «luogo di gestazione» (alcuni non riuscirono mai a uscirne e divennero i mostri che provocano i terremoti), la seconda «matrice vaginale» o «luogo di generazione» (più spaziosa e illuminata da una tenue luce, «come una valle sotto le stelle»), l'ultima «matrice del parto» (dove i Gemelli educarono gli uomini prima di lasciarli uscire alla luce del sole). Nel *Yi king* cinese («libro delle mutazioni») *yin*, il principio femminile poi opposto a quello maschile nel simbolo del *yin-yang*, è l'azione della terra (*yin-ti-tao*); e Granet ha dimostrato che in Cina i culti locali sono i sostituti di antiche Terre Madri intese, in una preistorica società agricola a filiazione uterina, come potenze creatrici e nutrici: in tempi antichi i Cinesi seppellivano i morti dentro casa nel luogo dove conservavano i semi per l'anno successivo, al tempo degli Tcheu i semi per il campo erano custoditi negli appartamenti della regina, e ancor oggi, a ricordo della famiglia uterina in cui il marito era solo un genero, in una casa nobile il padre di famiglia che mette il suo letto nella stanza dove sono i semi è biasimato perché usurpa il posto della madre.

In base a questa mole di dati possiamo ricostruire la festività neolitica di pri-

⁸⁰ X, 18, 10.

⁸¹ *Civ. D.* IV, 11.

mavera come un'apoteosi della maternità, cardine sacro ed eterno sia dell'unità etnica (il clan a filiazione materna incentrato sul legame di sangue dei figli con la madre e coi fratelli uterini) sia dell'attività principale (l'agricoltura volta a trasformare la terra vergine in terra madre che partorisce il cibo). La regina poteva effettuare una danza in cui fingeva di partorire il re, passato da sposo a figlio, e di allattarlo; e in alcune zone dell'Europa occidentale può darsi che il *menhir* attraversasse il *dolmen* in senso inverso, e cioè non più dalla luce verso le tenebre come nella ierogamia della semina, ma dalle tenebre verso la luce come avviene nel parto; altrove, presumibilmente, era il re stesso a passare attraverso il dolmen dal lato in ombra al lato illuminato dal sole. Se il rito della semina era licenzioso come il Carnevale, il rito della nascita del grano doveva essere gioioso come il Natale; e il corteo dei contadini doveva esclamare, come nei Misteri eleusini: «la Signora ha dato alla luce il Signore!».

Prima luttuoso e poi gioioso era il terzo rito magico, quello estivo della mietitura. Il re, che continuava a impersonare il grano, ne subiva ancora la sorte, come in inverno quando aveva gettato il suo seme sulla regina-terra e in primavera quando era stato da lei partorito e allattato: come il grano è mietuto, il re veniva ucciso; come il grano è trebbiato, il re era fatto a pezzi; come il grano è in parte mangiato sotto forma di pane e in parte riseminato, così alcune membra del re morto venivano consumate ritualmente e altre seppellite, in piccoli pezzi, uno in ogni campo della comunità; come il grano rimane sotterra per tutto l'inverno, così per un certo periodo (di tre giorni o più) la comunità piangeva l'assenza del suo re; infine, dato che il grano risorgerà dalla sua tomba invernale, al termine del periodo di lutto la gente esultava perché il re era risorto a nuova vita. Il re risorto era il nuovo re, che era stato designato mediante una gara di velocità nella mietitura nella quale era arrivato ultimo (aveva tagliato il tristemente famoso «ultimo covone») e aveva, assieme alla regina, ucciso ritualmente il re uscente. In tal modo la festa estiva (se festa si può chiamare) si congiungeva idealmente a quella primaverile, perché lo spuntar del grano, che in quella veniva mimato come una nascita, in questa era auspicato come una resurrezione; e i partecipanti al rito speravano essi stessi di potere un giorno risorgere dalla tomba come il grano dal solco. Si spiega così la già osservata insistenza sulla terra come tomba e madre insieme degli uomini; egualmente si spiega la credenza scandinava medievale che una strega possa essere salvata dalla dannazione eterna se la si seppellisce viva e si semina sulla terra che la ricopre del grano che verrà poi mietuto; e così il costume funerario indiano, attestato dai *Satapatha Brāhmāna*⁸², di mettere sotto terra le ceneri del morto in un campo arato mescolate a chicchi di grano dicendo: «Savitri spanda la tua carne nel seno della terra nostra madre»; e quello degli Uroni del Canada di sotterrare i bambini morti sotto i sentieri perché possano rinascere entrando nelle donne che li percorrono; e, più in generale, l'identità tra divinità agricole e divinità inferie e tra culti agricoli e culti funerari in tutta la civiltà post-neolitica. È stato spesso ricordato che amore e morte sono strettamente collegati non solo nella poesia di Leopardi, ma nei miti sull'origine del mondo, che li fanno nascere insieme nel momento in cui l'umanità esce dall'innocenza e dalla beatitudine del paradiso originario; Atteone e altri eroi greci muoiono per aver visto nude le dee, e nel poema ittita dell'*Uccisione del drago*

⁸² XIII, 8, 2.

la dea Inaras per sconfiggere il drago (il male, la fame, la carestia) deve giacersi con un mortale, che però sarà poi punito con la morte; la morte è sempre femminile, come le Parche latine (da *pario*, «partorisco»), le Moire greche, la strega delle fiabe, la morte personificata dai Bambara dell'Alto Niger; e infine, come si è visto più sopra, il dio sumerico En-ki viene quasi fatto morire e poi risanato (vale a dire ucciso e poi risuscitato) dalla dea-terra Nin-gur-sag per motivi connessi alla vegetazione: tutto ciò è il ricordo della cerimonia della mietitura, nella quale il re neolitico pagava ineluttabilmente l'atto d'amore compiuto nel rito della semina. L'uomo sacrificato nel villaggio neolitico di Einan in Palestina, i depositi di crani dissepoliti a Offnet in Baviera e nella grotta di Hohlenstern nel Württemberg, gli uomini decapitati dipinti su una parete in un santuario di Çatal Hüyük databile verso il 6200, hanno una complessa e movimentata storia da raccontarci.

III I TESTIMONI DELLA MAGIA DEL GRANO

Ma i narratori muti di tale storia sono le grandi pietre. Non è possibile prescindere da questa via a doppio senso tra vita e morte e tra luce e tenebre (nascita-morte-rinascita) se si vuol gettare una qualche luce sui dolmen, le misteriose tombe megalitiche composte di due lastroni ritti e di una terza lastra posata sui primi due a mo' di architrave: prima di proporzioni ragionevoli e con un solo morto, poi sempre più giganteschi fino a raggiungere le 300 tonnellate, più tardi dotati di un corridoio di ingresso (*allées couvertes*), in ultimo nella forma di «ciste», questi giganti di pietra si ergono ancor oggi, una volta liberati dalle colline di terra di cui il tempo li aveva rivestiti, da un capo all'altro della civiltà neolitica. Ne sono stati trovati nella penisola iberica, in tutta la Francia, in Irlanda, in Scozia, nell'Inghilterra occidentale, Galles, Orcadi e Shetland, nelle isole della Manica, in Svezia meridionale, Danimarca, Prussia, coste baltiche della Germania, Merseburgo, Luneburgo, Olanda, Svizzera, Val d'Aosta, Alto Adige, Corsica, Sardegna, Puglie, Sicilia, Malta, Pantelleria, Lampedusa, in tutta l'Africa mediterranea dalla Tripolitania al Marocco, in Egitto (dove li vide Strabone), in Asia Minore (descritti da Arriano), in Palestina (ne sono stati trovati più di mille, e il Deuteronomio ¹ chiamava la terra di Basan «paese dei giganti»), Siria, Libano e Transgiordania, nei Balcani, sulle coste settentrionali del Mar Nero, lungo il Dniepr e il Dniestr, in Sudan, Etiopia, Rhodesia, Arabia; in epoca post-neolitica sono arrivati nel Cuban, nel Caucaso, a sud del Mar Caspio, nell'Iran settentrionale, poi nell'India centro-meridionale, a Ceylon, nel Tibet; in epoca storica hanno raggiunto la Corea e il Giappone; e gli esploratori europei li hanno visti costruire ancora in tempi recenti tra i Cabili del Nord Africa (XVIII secolo), fra i popoli di lingua dravida e munda dell'India (Naga, Khonds, Bhils, Korku) e della Birmania (Garo, Khasi, Kuku-Tschin), nel Madagascar (Hvvas), in Indonesia, Polinesia e Melanesia, da dove sembra siano derivati quelli di St. Augustin in Colombia. Considerati a lungo posteriori, perché riutilizzati da popoli di epoche successive, il radiocarbonio li ha ricollocati nella loro epoca, che è appunto il neolitico.

La loro caratteristica di tombe, attestata dalle sepolture sottostanti, ha fatto sì che gli archeologi trascurassero la loro forma caratteristica, che è quella di una colossale porta. Il tema mitico della porta tra due mondi era assai diffuso nell'antichità. Sembra, ad esempio, che Apollo, dio greco che Omero ² ed Erodoto ³ attestano originario dell'Asia Minore, e cioè dalla terra dove Arriano vide i dolmen ancora in età romana imperiale, si chiamasse in epoca preellenica con quel nome di *Apulunas* («il protettore della porta») che ci è stato tramandato in iscrizioni ittite geroglifiche; e non può essere un caso il fatto che a Delfi venisse mo-

¹ 3, 11-13.

² Il. IV, 101; 109.

³ VIII, 135.

strata «la porta dell'Ade», una fenditura mediante la quale i morti comunicavano coi vivi. Apollo è dunque, fin dalle sue origini, il guardiano della soglia che divide vita e morte, mentre il suo arco secondo Eraclito⁴ le unisce, perché il nome (*bios* in ionico) significa «vita» e la sua opera è portare la morte: il *chásma* di Delfi è il corrispettivo greco del *mundus* latino, sacro agli dèi Mani, «porta dei tristi inferi» aperta tre volte all'anno per comunicare coi morti⁵; e dell'egizio «tunnel del mondo sotterraneo», sorvegliato da due leoni, dove passa ogni giorno il sole per sprofondarsi sotterra la sera e per riemergere all'alba; e della galleria che Gilgamesh deve attraversare per raggiungere le Acque della Morte, anch'essa custodita da esseri feroci (due uomini-scorpione «la cui vista è sufficiente a dare la morte») e anch'essa attraversata quotidianamente dal sole; della «strada sotterranea del sole» nei testi ittiti e della «porta segreta» dell'Inferno negli Estoni; e ancora della fossa in cui gli indios Kogi della Sierra Nevada di Santa Marta in Colombia depongono il morto dopo che lo stregone ha detto: «Qui è il villaggio della morte, qui è l'utero della terra; la casa è chiusa e io ora l'aprirò». Apollo è dunque affine ai vari custodi degli inferi, da Cerbero a Caronte a Hermes psicopompo fino a Terminus, custode romano dei confini agresti in epoca storica, ma essenzialmente del confine tra mondo dei vivi e mondo dei morti, dal momento che gli si offriva sangue versandolo in una fossa, che chi sradicava le sue pietre sacre era votato alle divinità inferie⁶ in armonia col culto della pietra a lui collegato, e che secondo un'antica leggenda, quando il Senato fece sradicare il Terminus del Campidoglio per rifarne le fondamenta, sotto la pietra sacra venne trovato un vecchio cranio detto *caput regis Oli*, traccia evidente dell'antico sacrificio del re-grano. Ma forse sia Apollo che Terminus derivano dal «guardiano della soglia» egiziano Bes, bifronte e quindi rivolto agli opposti vita-morte, luce-buio, fame-cibo, che sono poi proprio quegli opposti che il laudatore di Apollo Eraclito considerava legati da un'armonia occulta, e cioè congiunti dalla porta tra i due mondi. Bifronte era anche un altro «guardiano della soglia» preindoeuropeo⁷, e cioè Giano, insediato sul Gianicolo che era la porta di Roma sull'altra sponda del Tevere, in corrispondenza dell'antichissimo ponte Sublicio; un dio strettamente connesso col *rex sacrorum*, sopravvivenza del re sacro neolitico, e custode di quella porta tra buio e luce che è l'alba, tanto è vero che Orazio⁸ lo chiama *Janus matutinus*. In tutto questo plesso mitico della soglia tra vita e morte e della divinità che la custodisce è poi fondamentale la pietra che, per l'appunto, funge da porta chiudendo il passaggio: una pietra era in origine il simulacro di Terminus, e una pietra teneva chiuso per tutto l'anno, ad eccezione dei rituali tre giorni in cui potevano uscire dal sottosuolo i morti e la pioggia propiziatrice di buon raccolto, il *mundus*, come scrive Paolo Festo⁹:

Credevano che la pietra «manale» fosse la porta dell'Orco, attraverso la quale le anime degli inferi, dette «Mani», emanavano (*manabant*) verso i superi. Chiamavano «manale» anche una certa pietra che era fuori Porta Capena, vicino al tempio di Marte: quando

⁴ Fr. 48 DK.

⁵ Varr. ap. Macrob. *Sat.* I, 16, 8; Paul. Fest. pp. 145-6 Lindsay.

⁶ Sicul. Flacc. ap. *Gromat. vet.* p. 1414 Lachmann.

⁷ Plut. *Num.* 19; Ovid. *Fast.* I, 235 ss.; Macrob. I, 7, 21; 25.

⁸ *Satyr.* II, 6, 20.

⁹ P. 115 Lindsay.

per la troppa siccità la trasportavano dentro la città, subito cadeva la pioggia; e la chiamavano «pietra manale» perché emanava acque.

Porta, pietra e fecondità erano dunque alla base di quell'«armonia dei contrari» che alcuni millenni dopo Eraclito, «re sacro» di Efeso¹⁰ e dunque lontano discendente del clan che in epoca neolitica forniva le regine, enigmaticamente rivelò nel suo scritto. Porta, pietra e fecondità costituiscono il dolmen, porta di pietra tra mondo della luce e sottosuolo, tra estate sfavillante di messi e inverno ricco solo di speranze, tra vita e morte (il dolmen, custode delle salme, era attraversato dai vivi nelle loro cerimonie stagionali). Per i Khasi dell'Assam, il popolo oggi più vicino al modo di vivere e di pensare neolitico, i dolmen sono «pietre femmine» (*maw-kynthei*) e i menhir «pietre maschio» (*maw-shynrang*); pietre d'ambo i sessi esistono anche presso i Naga indiani; e in Melanesia, nelle isole Trobriand, si pratica la *kula*, curiosa rotazione di doni di isola in isola consistenti in manufatti di conchiglie detti *vaygna*, alcuni «maschi» (i braccialetti, *mwali*, che girano in senso antiorario), altri «femmine» (le collane, *sulava*, che passano di mano in mano in senso orario). Nel ciclo ierogamia-nascita-morte-resurrezione tanto l'uomo che il grano, per sprofondare nelle tenebre o per venire alla luce, passano attraverso la grande porta; e in tal modo il dolmen è da un lato la porta degli inferi, dall'altro l'organo femminile (poi dotato di corridoio simboleggiante la vagina). Per i Khasi il dolmen rappresenta la Gran Madre del clan, e cioè la terra appartenente al gruppo consanguineo matrilineare identificata con l'antenata primigenia di esso: ciò rientra, per altro verso, in quella vasta concezione, riconoscibile dalla leggenda greca del diluvio fino ai citati «dinieghi» del profeta amerindiano Smohalla e alle credenze degli Indonesiani attuali, che vede nelle pietre le ossa della Madre Terra.

Il dolmen aveva certamente parte attiva in tutti i riti neolitici della terra e del grano: nel rito della semina è possibile che gli agricoltori dell'Europa occidentale, dopo l'immane ierogamia, facessero passare attraverso il dolmen-vagina il menhir-fallo; nel rito dello spuntar del grano il re doveva passare egli stesso la porta, ma in senso inverso, dall'ombra alla luce, per simboleggiare il parto; e alla mietitura il dolmen doveva essere attraversato due volte, sempre in senso inverso, prima verso il buio dal corteo recante la salma del re ucciso al luogo di smembramento (che forse era ai piedi del dolmen dal lato in ombra), poi, dopo i giorni di pianto rituale, verso la luce dallo stesso corteo, questa volta giubilante nell'atto di scortare il re risorto (vale a dire il nuovo re che inaugurava l'anno nuovo) alla cerimonia di investitura, promessa di ritorno del grano alla luce e insieme speranza di resurrezione per la gente del villaggio (nei dolmen di San Cristoval, isole Salomone, sono state trovate mummie e statue di defunti). Ancor oggi sulle pareti di roccia della Dordogna sono incise porte che si dice conducano in un altro mondo chi conosce la magia per aprirle; lo stesso pensano gli indios messicani di due grandi croci unite nel santuario di Zinacantan; e a Ceylon sono scolpite nella pietra scale che si interrompono bruscamente e non portano in alcun luogo visibile: per i neolitici «invisibile» significa «sepolto sotto terra», i segreti stanno coi semi e coi cadaveri nel buio del sottosuolo, o anche nelle viscere della donna capaci di procreare una nuova vita. Il dolmen è la porta di tutto ciò

¹⁰ Antisth. fr. 10 Jacoby; Strab. XIV, 1, 3, 632-633.

che è invisibile, segreto, pianto con tristezza e atteso con ansia: è il passaggio tra vita e morte, tra luce e tenebre, tra fame e prosperità; tra i due poli dell'intera vita agricola e delle sue stagioni scandite dal lavoro e dalla magia.

Giustamente è stata vista nel dolmen la rappresentazione visibile del tempo ciclico: porta del sottosuolo, porta dell'utero, esso mette in evidenza come i due cardini della cultura neolitica, terra e donna, siano entrambi ciclici. Il ciclo annuo della terra e il ciclo mensile della donna richiamavano l'uno il sole (che passa, come abbiamo visto, nelle «gallerie» vaginali tra mondo dei vivi e mondo dei morti), l'altro la luna; e sole e luna tramontano («vanno sotto terra», sprofondano nel mondo segreto come il grano e il re) per risorgere dalla terra, ancora come il grano e il re. La sfasatura tra i due cicli, la difficoltà di far coincidere il computo dei mesi con quello degli anni, ha complicato i calendari fino al 1582, e cioè fino a quattro secoli fa. I neolitici non si tormentarono certamente, come Cesare e papa Gregorio, a sanare la sfasatura, e optarono decisamente per la luna, regolatrice del ciclo femminile e quindi, data l'analogia tra donna e terra, anche di quello vegetale: il loro anno fu una somma di mesi lunari, che andarono da dieci a tredici (ma alcuni pensano che si arrivasse, per conservare più a lungo la vita del re, a un «grande anno» di 100 lunazioni, e cioè di dieci anni decimestrati), come dimostra la persistenza del calendario lunare nei Babilonesi, nei Latini ¹¹ e nei Germani ¹²; ed erano convinti che la luna influisse in modo benefico sull'agricoltura, convinzione sopravvissuta nella Palestina dei tempi biblici ¹³, nell'antica Persia ¹⁴ e ancor oggi tra gli indios brasiliani (che chiamano la luna «madre delle erbe»), in Svezia, in Cina, nelle Molucche, in Polinesia, in Melanesia, paesi tutti dove è usanza comune attribuire alla luna l'abbondanza dei raccolti («rustica agricolae bonis tecta frugibus exples», così continuava la sua lode Catullo nel passo citato alla nota 11). La fine dell'anno agricolo neolitico e l'inizio del nuovo anno lunare erano segnati dalla cerimonia della mietitura, che in tal modo costituisce il primo capodanno conosciuto.

La luna è connessa con l'uomo-grano perché, come lui, muore e risorge; con la donna-terra perché ne regola i cicli fisiologici, mensili nella donna, plurimensili nella terra. Come l'uomo-grano, promette immortalità attraverso la resurrezione; in California gli indiani Mutsume nelle cerimonie della luna nuova dicono: «Tutto come la luna muore e risuscita, e così anche noi riviveremo dopo la morte». I Boscimani, cacciatori pre-agricoli, hanno avuto sentore di questa concezione attraverso contatti con gli agricoltori loro vicini, e invidiano loro l'immortalità lunare, esprimendo questa loro invidia mediante la leggenda, raccolta da Dornan, della luna che, in un lontano passato, inviò loro il seguente messaggio: «O uomini, come io, morendo, vengo restituita a nuova vita, così voi, morendo, sarete risuscitati»; il messaggio fu affidato prima alla tartaruga, che mise tanto tempo a recarlo da dimenticarlo prima di essere arrivata a destinazione, e poi alla lepre, che pur agile e veloce si fermò a pascolare e dimenticò anch'essa il messaggio,

¹¹ Catull. XXXIV, 17-8: *tu cursu dea menstruo metiens iter annum*.

¹² Tac. *Germ.* 11: prendono le decisioni più gravi al novilunio e al plenilunio e computano il tempo per notti anziché per giorni «perché sembra a loro che sia la notte a guidare il giorno».

¹³ *Deuter.* 33, 14: «le cose deliziose che le lune fanno nascere».

¹⁴ *Yashi* VII, 4: «quando in alto splende la luce lunare il germogliare delle piante d'oro cresce per lo scendere della rugiada».

cosicché gli «uomini» (i cacciatori ignari dell'agricoltura) hanno perduto il dono della resurrezione; leggende simili sono state riunite da Frazer come proprie di altri cacciatori dell'Africa, dell'Australia e delle isole Figi, nonché degli Aino a nord del Giappone. Quanto alla connessione tra la luna e la donna mediante la mestruazione, essa è attestata nei popoli antichi da Plutarco¹⁵ e dall'autore della *Vita di Omero* pseudo-plutarchea¹⁶, sopravvivendo ancor oggi nei Papua della Nuova Guinea; e qualche storico ha creduto di trovarla nella nascita di Eva dalla costola, osso a forma di falce lunare. Nella concezione agricola primitiva il mestruo è insieme buono e cattivo: buono perché la donna mestruata è una donna feconda; cattivo perché durante la mestruazione non può concepire. Alcuni superstiti della cultura neolitica estendono alla terra, per analogia, questo modo di sentire il ciclo femminile: per i Dogon del Sudan occidentale la terra è mestruata, «ma non è rispettoso — così il loro sapiente Ogotemmeli — parlare delle mestruazioni della terra», e «poiché la donna è stata impastata con la terra, deve pagare alla terra il suo debito, e il dio ha messo nella donna un debito di sangue da versare»; anche nel Bengala, nel primo giorno del mese di Asarh, la terra è mestruata e quindi sterile, e gli agricoltori locali interrompono ogni lavoro di coltivazione e di aratura. Da questa doppia faccia del fenomeno nasce la doppia magia, positiva e negativa, del ciclo femminile: la fanciulla alla prima mestruazione viene iniziata da un lato presentandola all'intera comunità, come nella cultura matriarcale australiana, o adorandola e attribuendole poteri magici contro le malattie, come negli Apaches; dall'altro imponendole una rigorosa clausura con divieto di vedere il sole fino alla fine del ciclo, e poi una rigorosa purificazione, come in parecchi popoli africani. L'aspetto «fecondo» del fenomeno attribuisce alla donna in fase mestruale certi benefici influssi, come nella leggenda del re persiano Sapore raccontata dal cronista arabo Tabari; l'aspetto «sterile» è la fonte dei ben noti e numerosi divieti fatti alla donna mestruata in tutti i popoli antichi e moderni, sempre connessi con l'agricoltura (coltivazione e raccolta di fiori e piante) o con l'alimentazione (cucina e preparazione delle conserve): già Plinio¹⁷ elencava tali divieti, ed essi vengono ancora imposti alle donne, sotto pena di danni alle cose toccate o lavorate, in tutta l'Europa, in Libano, in varie parti dell'India e nell'Annam. Ma il sangue mestruale, quello che le donne delle isole Trobriand chiamano *agu buyavi*, «sangue che mi appartiene», quasi a farne il sangue femminile per eccellenza, mentre il sangue di una ferita è detto *buyavi-gu*, «sangue che è parte di me», era evidentemente sentito in epoca preistorica (dato anche il carattere ciclico di entrambi i fenomeni) come il corrispettivo non letale del sangue che il re versava morendo nella cerimonia della mietitura. Ne consegue che gli uomini lo sentivano non soltanto come dotato di una magia funesta alle piante (perché scorreva in un periodo sterile della donna), ma anche magicamente pericoloso per il maschio: ciò sopravvisse negli Ebrei, al punto che secondo il Talmud, se una donna mestruata passa tra due uomini, provoca la morte di uno di essi, e Maimonide attestava come nel Medio Evo le donne mestruate venissero segregate perché pericolose; sopravvisse nei Persiani, dato che lo *Zend Avesta*¹⁸ considerava il flusso una forma di possessione demoniaca e imponeva

¹⁵ *De Is.* 41, 367D.

¹⁶ P. 202 Allen.

¹⁷ VII, 15, 64-65.

¹⁸ I, p. xcii Darmesteter.

di segregare le donne quando lo avevano; e non fu dimenticato neanche in India, essendo scritto nelle *Leggi di Manu*¹⁹ che un uomo che avvicina una donna mestruata perde tutte le sue energie. L'agricoltura primitiva potrebbe dunque essere definita *la cultura del sangue*, e ciò in triplice senso: domina in essa il clan matrilineo, che si fonda interamente sulla comunità di sangue; il suo calendario è regolato dalla luna, e quindi in certo modo dal flusso di sangue delle donne; e il calendario stesso si apre con la festa di Capodanno, che, coincidendo con la mietitura e con l'uccisione del re, è una tipica festa di sangue.

I dolmen, le gigantesche «vagine della terra», sono solo una delle «sentinelle del neolitico», disseminate in tutta la sua estensione e rivelatrici della sua uniformità; l'altra «sentinella», anch'essa onnipresente negli scavi neolitici, è la terra non più ridotta a matrice ricevente e produttrice il grano, ma estesa a donna (la *naëstsan* dei Navahos) nella completezza del suo corpo: alludo alla statuette femminile, elemento costante negli strati neolitici di tutti i villaggi preistorici. In Francia essa abbonda nel distretto della Marna (che ne ha fornito oltre 120 esemplari), è stata trovata nel Gard e nello Charente, e ha raggiunto proporzioni megalitiche (m. 2,20) nella regione più ricca di megaliti, il Morbihan, con la «Venere di Quinipily», trovata nel Baud, portata poi nel Gard (dove era detta in celtico *Groach en Gouard*, «la strega del Gard»), collocata sopra una vasca dove si bagnavano per purificarsi le donne dopo il parto e attorno alla quale i fidanzati danzavano una danza erotica per sposarsi entro l'anno, poi perseguitata dalla Chiesa e gettata nel Blavet nel 1661, ripescata poco dopo perché la grandine distruggeva i raccolti a partire dalla sua scomparsa, rimodellata in modo che risultasse vestita, e ancor oggi visibile su un alto monumento sotto forma di Madonna. La si è trovata anche in Spagna (soprattutto nella zona di Almeria), in Portogallo (Alemtejo, Boulhosa, Montemar, Idanha-a-Nova), in qualche località inglese (Grimes Graves nel Norfolk, Windmill Hill presso Avebury), nel villaggio lacustre di Lai-bach a nord delle Alpi, in Italia a Chiozza di Scandiano, a Vho Cremonese, a Setteponti, a Ripoli, nella grotta di Pertosa (Carucci presso Salerno) e in quella delle Arene Candide (nel Finalese), oltre che nella cultura della «ceramica a bocca quadrata», che va dalle Alpi all'Appennino centrale; a Malta essa ci viene da Hal Saflieni, da Hal Tarchine, da Haghiar Kim e dalla vicina isola di Gozo; in Sicilia da Caldare presso Agrigento e da Torsetto di Stentinello presso Siracusa; in Sardegna da Portoferro, Senorbi, Conca Illonis, Colancoi, Ponte Secco, Marinaru, e cioè da tutte le province dell'isola. Abbiamo statuette delle isole danesi di Moen e Seeland e vasi a viso di donna scoperti in terra svedese; figurine femminili provenienti dagli scavi in Ucraina (Tripolje, Usatova, corsi del Dniepr e del Dniestr), Polonia (Wierschvic, dintorni di Cracovia), Slesia (Jordanmühl), Bucovina (fiume Sereth), Romania (Cucuteni, Cirna, Cernavoda), Transilvania (Tordos, Brenndorf, Körösbanya), Boemia (Meitorov, Molotorov), Tibisco moravo e ungherese (Boskovstyn, Strellice, Masùvek, Szelivény), Austria (Baden), Serbia (Vinça e Iablanica, che ne avevano una in ogni casa, più Klicevak, Ciarica, Barban), Bosnia (Butmir), Bulgaria (Vidbol, Filippopoli, Balbunar), Macedonia (Nuova Nicomedia), Tessaglia (più di 200 a Sesklo, poi Dimini, Argissa, Tsangli, Nea Makti, Rachmani), Grecia (Eubea, Delfi, Olinto, Cheronea, Ler-

¹⁹ IV, 41-42.

na, Corinto, Sparta, Messenia, Tsani, Zarelia, Pyrasos, Souphli), Cicladi (Serifo, Pyrgos, Amorgo, Melo, Nasso, Paro, Antiparos, Siro, Ceo, Thermi di Lesbo), Creta (Cnosso, Mochlos, Festo, Koundsa, Kumasa, grotta dell'Ida), Cipro (Khirokitia, Erimi, Enkomi, Haghia Paraskevi). Innumerevoli nell'Egitto predinastico (l'80% dagli strati badariani), se ne sono trovate nel Sahara (Tin Hinan, Tabelbalet), dove i Sao del Ciad hanno continuato a scolpirne fino alla conquista islamica; e a Adulis in Eritrea, mentre gli Usukumas, i Bwanga del Camerun e i Bapende dello Zaire fanno ancor oggi manufatti assai simili. Ne hanno fornito un gran numero di esemplari tutti gli scavi fatti in Palestina, Fenicia, Siria, Asia Minore (soprattutto Troade e Cilicia) e Sumer; nel nord della Mesopotamia, al confine con Siria e Anatolia, a Tell Halaf e a Tell Arpachiyah presso Mosul; in Iran (Susa, Tepe Sabz, Ali Kush), Luristan (Tepe Gûran), Turkestan (Ghidur Kalat, antica Merv), Asterabad, Kuban nel Caucaso, in tutta l'India (generalmente dipinte di rosso), a Giava, in Nuova Zelanda; e ne foggiano ancora gli indigeni di Buka, a nord delle isole Salomone. Perfino in Sud America troviamo statuette femminili di tipo neolitico sia negli scavi (a Santiago del Estero, in Argentina) sia nei manufatti dei primitivi attuali (i Karaga del Brasile). Va chiarito che tra le figure femminili neolitiche vanno incluse anche le grandi pietre sommariamente scolpite dette statue-menhir e stele antropomorfe, moltissime in Francia (soprattutto nel Gard), alcune in Spagna, una in Portogallo (a S. Martinho presso Beira), due in Sicilia a Castelluccio (incastrate l'una nell'altra, forse maschio e femmina, dato che una sola ha mammelle), una a La Spezia (con collare a U), altre a Filetto, a Pontevecchio, in Alto Adige (Lagundo e Termeno), nei depositi della cultura villanoviana; e i «betili mammelluti», semplici pietre con due o più mammelle, della Sardegna (Macomer, Orune, Su Tempen, Sa Pedrafitta, Is Araus); mentre altre figure sono incise, in varie parti della Francia, sulle pareti delle grotte funerarie artificiali, sulle lastre dei dolmen e sulle *allées couvertes* (corridoi dolmenici), cui vanno aggiunti i seni scolpiti da quattro lati sul dolmen di Tressé.

Senza voler negare la possibile derivazione delle statuette femminili neolitiche da quelle (spesso assai simili) paleolitiche, ipotesi affacciata da parecchi studiosi, va osservata la maggiore varietà di materiali e di stili tipica della figurazione neolitica. Provenienti sia da tombe che da abitazioni; in piedi, sedute o accovacciate; in terra cruda e cotta, breccia, ceramica (vasi a faccia), pietra, scisto, marmo pario, alabastro, serpentino, calcare, osso, avorio, piombo, perfino argento, probabilmente anche legno (date le figure scolpite in legno da popoli attuali); naturalistiche, più o meno stilizzate, a pera, a campana, a violino, con testa triangolare (poi pentagonale) o cilindrica; nude o vestite in vari modi; normali, tatuate, dipinte (spesso in ocra rossa, come si addice alla «cultura del sangue»); magre, grasse, steatopigie, incinte, in atto di partorire, col bimbo in braccio (tipo della «curùtrofa»); con accentuazione della regione pubica (mediante segni marcati) o del seno (mediante le mani strette o intrecciate su di esso) o dei fianchi (mani su di essi); a tutto tondo o incise: queste le molte variazioni sul tema della figura femminile. Agli studiosi più perspicaci (Mosso, Glotz, Antonielli, Childe, Eliade) non è sfuggita la doppia caratterizzazione della statuetta (nuda e vestita, giovane e vecchia, normale e grassa, con mani verso il grembo e con mani al seno, senza bimbo e con bimbo) spesso nello stesso strato dello stesso villaggio (come a Vinça, dove le steatopigie convivono con le geometriche stilizzate, ad Hacilar,

che unisce il tipo giovanile a quello maturo, a Çatal Hüyük, che alterna la «madre» alla «fanciulla», a Klicevak e a Malta, dove coesistono le «nude» e le «vestite», alla coppia di Merv, con la mano rispettivamente al seno e alla zona pubica, a Sesklo, dove una ha il bambino e le altre sono sole, e ad Abydos, che vede insieme le «grasse» e le «magre»; e neanche è sfuggita la presenza di due diverse idee della donna e della terra nelle statuette: la «verGINE» del rito invernale e la «madre» del rito primaverile. È ovvio, a questo punto, veder ripetersi nella magia neolitica del grano lo stesso processo già osservato nella magia paleolitica della caccia: la sacra rappresentazione ripetuta ogni anno creava nella fantasia della comunità il mito dell'essere supremo, questa volta femminile, e cioè della terra vergine-madre; e la statuetta flessuosa, con mani ai fianchi o sesso marcato, si contrapponeva, come «terra vergine», alla figura grassa e matura con mani al seno («nutrice», «terra madre»), se non all'incinta, alla partoriente e alla «curotrofa», «madri» in modo ancora più esplicito. La terra è vergine-madre perché ogni anno recupera con l'inverno la verginità perduta con la semina e col parto: l'essere supremo è dunque unico, anche se a due aspetti. L'errore che bisogna ancora una volta evitare è quello di parlare di «dea madre» o di «dea vergine» o di «dea terra»: nessun culto, nessuna adorazione, nessuna preghiera risultano rivolti alla Vergine-Madre; e le statuette sono chiaramente oggetti magici destinati a garantire la prosperità se tenuti in casa, la resurrezione se collocati nelle tombe o incisi sui dolmen. Non religione, dunque, ma mito: rappresentazione collettiva della *regina eterna* e della *terra eterna*.

È fuori di dubbio che anche il re-grano venisse mitizzato ed eternato: ma le figure maschili in età neolitica sono assai rare, non onnipresenti come quelle femminili e, anche dove è possibile ritrovarne, in netta minoranza numerica (in genere una sola contro parecchie muliebri). Ciò è riscontrabile già in quella che sembra la più antica immagine maschile neolitica, al punto che alcuni paletnologi l'hanno assegnata a fasi precedenti: la pittura di Cogul, in Catalogna, a 18 chilometri da Lerida, che raffigura nove donne incappucciate con lunghe gonne che danzano attorno a un piccolo uomo nudo con membro eretto, evidentemente adempiendo o preparando il rito ierogamico della semina. In seguito la figura virile, chiaramente connessa alla funzione del re sempre in quella cerimonia, appare qua e là in mezzo alla miriade di figure femminili: a Tordos (Romania) e a Körös (Tibisco ungherese); in Tessaglia a Rachmani, a Pyrasos e a Magoulitsa; a Creta (prima fase ceramica) e a volte nelle Cicladi (Paro e Amorgo), tra le donne stilizzate «a violino»; in Francia, dove alcune statue-menhir sembrerebbero maschili, e in Inghilterra, a Grimes Graves, fallica e sempre circondata da donne; in Egitto, a Beni Salam presso il Cairo, con «tasca fallica», e più di frequente nella fase di Naqada; a Çatal Hüyük in Anatolia, nella doppia versione del ragazzo e del barbuto (sparirà quando la popolazione si trasferirà oltre il fiume); a Tepe Gawra presso Ninive, e più in generale nella fase pre-sumerica di 'Ubaid, in forma itifallica e imberbe a Eridu, barbata a Ur e Uruk. La ierogamia vera e propria è rappresentata nella fase natufiana di Ain Sakhri in Palestina, in terrecotte di Sesklo in Tessaglia e su vaso decorato egizio della fase di Naqada; ipotizzata a Castelluccio in Sicilia nelle due citate lastre incastrate tra loro, una sola delle quali ha i seni. Spesso il fallo sostituisce simbolicamente (e con precisa allusione al tipo di rituale) la figura intera: così in Sardegna in rilievo su lastra a Pérdu Còssu presso Cagliari, a Creta nel minoico antico, in Bulgaria nel neolitico medio, ad

Arpachiyah presso Mosul nel VI e V millennio, nella citata Ain Sakhri sotto forma di pestelli a membro virile, in vari luoghi nel basso neolitico inglese, nella cultura cinese di Lung-shao.

Per quanto concerne invece la cerimonia primaverile del «grano figlio della terra», il re è già sottinteso in scene di donne partorienti come la splendida statua sorretta da felini a Çatal Hüyük; e la simbolizzazione diventa esplicita nelle «curotrofe», nelle madri con bimbo, come quelle di Hacilar VI, di Ur e di Sesklo, trasformandosi addirittura da simbolo a scena reale nella cosiddetta «madre del guerriero» di Urzulei (civiltà sarda pre-nuragica), che certamente è la regina nella cerimonia del primo grano, allorché stringe tra le braccia il re adulto trattandolo mimicamente come un bambino. Sono riconoscibili anche sintesi delle due cerimonie: ad esempio, il bimbo tenuto in braccio dalla madre (rito primaverile) a Santa Vittoria di Serri in Sardegna è chiaramente itifallico; e a Gerico la donna è accompagnata sia dall'uomo che dal fanciullo, accomunando in tal modo i pare-dri impersonati dal re nei due diversi rituali. Ciò che sembra mancare del tutto è l'immagine virile pertinente al rito della mietitura, a meno che non si consideri tale la statuetta fallica senza testa (uomo decapitato?) rinvenuta in una grotta a Nicolas nel Gard: ritengo però che il re ucciso e risorto dai morti venisse simbolizzato in forma non umana. Per quanto riguarda l'uccisione, assai significativa è la doppia ascia che, come ancora ricordava Sofocle ²⁰, era l'arma usata per il sacrificio, doppia forse per indicare la bivalenza (morte e resurrezione) del sacrificio stesso: essa compare, quasi sempre associata alla figura femminile (formando così una coppia che corrisponde alla ierogamia del rito invernale e alla curotrofa di quello primaverile), nelle incisioni sui megaliti francesi e sulle pareti delle grotte lungo la Marna; la si trova, sempre accanto alla statuetta femminile, a Tell Arpachiyah attorno al 4700; in ambra e osso in sepolture megalitiche della Scandinavia; dipinta su stoviglie a Los Millares in Spagna; e ne sono stati rinvenuti esemplari troppo piccoli per essere usati nel modo normale, e quindi certamente simbolici, nella zona di Neuchâtel, a Cumasa, nelle Puglie, ad Anghelu Ruju e a Cannatello presso Agrigento (oltre che, con molta frequenza, in Sicilia e a Creta nella fase calcolitica). Una stilizzazione della sacra bipenne, e quindi anch'essa un simbolo del rito cruento estivo, sembra essere il simbolo della croce uncinata, o svastica, che dovrebbe essere la doppia ascia colta nel momento in cui cala sul collo del re, con gli uncini per renderne visivamente il movimento circolare: la troviamo, anch'essa quasi sempre accoppiata alla figura femminile, in Boemia (frequente), Romania (Tordos), Serbia (Vinça), Cipro (Erimi), Asia Minore (Troia) e Caldea (Samarra). Ma se dal lato del sacrificio il re morente si semantizza in bipenne e svastica, dall'altro lato, quello della resurrezione, egli trova il suo simbolo più congeniale nel serpente, animale ctonio che entra ed esce dalle viscere della terra (ricordiamo il mito caldeo di Etana) come il grano, che sembra risorgere dopo il letargo invernale cambiando pelle, che promette immortalità a Adamo ed Eva, che diventa immortale rubando a Gilgamesh l'erba magica e in tal modo mutando pelle, e che rende immortali gli uomini (o ottiene l'immortalità ad essi vietata, come presso i Wafipa africani e i Dusun bornesi) in una serie di miti degli agricoltori primitivi: la sua identità col re è rimasta poi particolarmente viva in India, dove si parla di una serie di re-serpenti (*nāgarāja*, *nāgapa-*

²⁰ *Electr.* 482-7.

ti, nâgaloka) tra i quali emergono il serpente re del sottosuolo Pâtâla o Rasâtâla²¹, il «serpente infinito» Sesha o Ananta²², il sovrano Vasuki²³, il re dei serpenti ospitato nel V secolo, secondo Ctesia di Cnido²⁴, alla corte persiana di Artaserse, e infine Mucalinda, che fu il primo a rendere omaggio al Buddha; ma il re-serpente era noto anche in Egitto, dove l'aspide (*uraeus*) era l'emblema del potere regio²⁵, e in Africa, dove si perpetuava in epoca storica la leggenda del serpente «regio» (basilisco) dotato dalla natura di una maestosa corona ossea²⁶, e dove ancor oggi la «ierogamia col serpente» viene mimata dalle donne Ewe, quando l'orzo comincia a germogliare, e dalle «musarre» dello Zimbabwe, figlie-prostitute dei re locali, mentre i sudanesi Dogon eseguono danze con maschere di serpente (come gli Hopi dell'Arizona e i Wemali delle Molucche). Non c'è dunque da meravigliarsi se la figura del serpente appare spesso incisa sulle pareti dei dolmen accanto a quella femminile; se la troviamo anche nelle più antiche figurazioni rupestri di Valcamonica (5000-3800-a.C.) e su una pietra squadrata in un monumento neolitico di Malta; se ad Arpachiyah attorno al 4000 la grassa immagine muliebre è spesso associata al serpente; e se nella pre-sumerica civiltà di 'Ubaid compare a volte l'immagine di un uomo a maschera ofidica che ricorda le danze dei primitivi già menzionati (e non è escluso che nella cerimonia estiva del sacrificio il vecchio e il nuovo re venissero fatti apparire come una sola persona, prima morta e poi risorta, mettendo loro la stessa maschera del serpente, identificante l'uomo con l'animale che ogni anno «muore e risorge»).

I dolmen sono il testimonio muto della *magia* praticata dagli agricoltori neolitici; le statuette, le incisioni, i dipinti sono invece i narratori muti della loro *mitologia*. Ai testimoni morti e immobili fornitici dall'archeologia possiamo affiancare i testimoni vivi, parlanti e danzanti che ci vengono offerti dall'etnologia (miti e riti dei primitivi attuali) e dall'antropologia (folklore agricolo dei popoli civilizzati). Si tratta, è ovvio, di testimonianze «indirette», modificate dal plurimillenario contatto con culture non agricole, e quindi (come abbiamo osservato in tema di matriarcato) di per sé assai poco probanti; possono, comunque, valere fino a un certo punto come *conferme* dei dati archeologici, che esse illuminano almeno tanto quanto vengono da essi illuminate.

Generalmente gli agricoltori primitivi conservano la mentalità pacifica e sedentaria dei loro antenati neolitici: citeremo qui l'esempio più luminoso, quello degli Irochesi del nord degli Stati Uniti, che nel 1570 si fecero promotori di un patto di amicizia tra tutte le tribù indiane per salvaguardare la pace permanente, e in tal modo ottennero la cessazione delle ostilità per due secoli, fino all'avvento dei coloni *yankee*. La sedentarietà si spiega con le esigenze di stabilità dell'agricoltura intensiva, tipica dei coltivatori meno evoluti, e le abitudini pacifiche con l'influenza prevalente dell'elemento femminile, che (come ci insegnano le osservazioni sul comportamento sessuale degli animali selvatici e gli effetti della ca-

²¹ *Bhâgavata Purana* V, 24, 39.

²² *Harivamsha* 12076 ss.

²³ *Râmâyana* XLV, 18-26.

²⁴ Fr. 27 Müller.

²⁵ Horapoll. I, 1.

²⁶ Lucan. *Phars.* IX, 725-6; Nicand. *Ther.* 396-404; Aelian. *Nat. anim.* III, 31; Galien. XIV,

strazione su quelli domestici) è privo dell'aggressività strettamente connessa all'ormone maschile. Ma anche cerimonie e miti di chiara origine neolitica abbondano: gli Aztechi avevano riti del mais con sacrifici umani collegati a una «fanciulla» detta Xilonen e a una «madre» di nome Toci; e riti del mais, pur privati della reale azione cruenta, che viene soltanto mimata, sopravvivono nei Pueblos del Nuovo Messico, miti coltivatori matriarcali. Anche le divinità degli Aztechi, come quelle dei Maya, erano tutte agricole; e tutte femminili e agricole sono le divinità delle isole Pelew in Micronesia, la cui economia è fondata sulla coltivazione del taro, che non a caso viene affidata alle donne. Un rapporto particolare con la terra è quello degli agricoltori dell'Africa nera: il suo sacerdote è detto nel basso Niger «il proprietario della terra» e gode di sostanziosi poteri politici; i suoi misteri (*mkissi nissi*) vengono celebrati con grandi onori a Loango; essa è per i Kikuyu del Kenya «la madre della tribù», la cosa più sacra di ciò che «abita in essa o su di essa» (così Jomo Kenyatta); per i Tallensi del Ghana è il simbolo di tutte le forze che danno benessere alla comunità, dotata di un potere magico universale, al punto che uno straniero trovato a vagare sperduto su di essa è «cosa della terra» e il capo deve proteggerlo; e un po' per tutti i popoli del continente è il principio vitale, la fonte di ogni fecondità umana, animale e vegetale, che rende parenti tra loro tutti gli esseri viventi e ha con l'uomo uno strettissimo vincolo quasi ombelicale. In tutti gli agricoltori primitivi sono comunque ancora riconoscibili i tre rituali di base del neolitico: li praticano per intero, ad esempio, i popoli del Caucaso (Ciuvasci e Mari), tra i quali la comunità agricola di villaggio si è conservata in una forma molto antica. Hanno una festa della semina in cui il versamento di uova in un solco vuol simboleggiare le nozze con la terra (in caso di siccità la cerimonia nuziale diventa solenne e un «fidanzato» guida un corteo a un campo fertile da cui preleva in sette punti la terra, detta «promessa sposa», che porterà in dote la fertilità); allo spuntar del grano celebrano una «festa della terra» durante la quale è vietato eseguire lavori agricoli «perché la terra è incinta»; infine, per la festa della mietitura (*surjem*), sacrificano e mangiano bestiame, vietandosi di mangiar pane prima della fine del raccolto.

Miti e riti della semina sono vivi nelle zone non tecnicizzate dell'India, dove la ierogamia è diffusissima: nel Bengala e presso i Rajshabi il Sole sposa la «dea madre dei sei giorni»; a Bishar la dea Kolja Mata è sposata a una statua di divinità maschile ogni volta che si scava un pozzo; sempre nel Bengala, in Orissa e nelle regioni di Ranchi e Palamau, si celebra in primavera, quando comincia a fiorire l'albero sacro, il matrimonio tra il dio Dharmi e la dea Terra, e il sacerdote guida la processione in un bosco, dove si lega all'albero simulando di fecondarlo, mentre tutti si abbandonano a danze nuziali, canzoni oscene e licenza di tipo carnevalesco; nelle Province Unite dell'India Ban Sapti, la dea della foresta, è maritata a Gansam, dio fallico rappresentato da un pilastro di fango seccato in forma di membro eretto; a Khandesh, durante cerimonie che durano una settimana, si celebra il matrimonio della dea Ranubai, rappresentata da una figurina di frumento nella quale viene inserito il «filo sacro»; a Madyas la dea Mathamma si incarna in una ragazza locale che gira per il villaggio lanciando a tutti insulti e frasi oscene; i Malayali, Dravida della religione di Salem, sposano il dio Sevarayan alla dea del fiume Canvery, e le due statue vengono portate in maggio in processione su carri con offerte e invocazioni di prosperità; i Bhils dell'India centrale all'inizio della stagione agricola, nella festa detta Akhtij, fanno sposare due

figurine di divinità pluvie e le gettano in acqua quando comincia a piovere; la dea Tulasi sposa Vishnu nello Stato di Barada e lo Shaligram nella foresta di Gir; Parvatī il 12 gennaio si sposa presso Bijapur con Shanghameshvar, il dio del fiume sacro dove sorge il tempio di Siva, e gli sposi sono rappresentati da un brahmano e da una sacerdotessa; analogamente Siva e Parvatī si uniscono in matrimonio, per assicurare prosperità, nella festa Nandashtami, che si celebra ai piedi dell'Himalaya nella stagione delle piogge; i Kharwara del Chota Nagpur solennizzano ogni tre anni le nozze della dea-terra Muchak Ranī dipingendo in rosso una piccola pietra, vestendola da sposa e portandola in lettiga a un albero sacro e poi alla montagna dove risiede lo sposo, dove è gettata in una voragine dalla quale per un passaggio sotterraneo tornerà alla grotta sacra; nel Rajputana, Gouri («la gialla», colore del grano), identica a Isa o Parvatī, è moglie di Mahadeva o Iswara, ma nella festa del grano che celebra il suo matrimonio, officiata solo da donne, la sua statua dipinta di giallo e decorata di spighe prevale nettamente su quella dello sposo. Nella festa invernale di Holi, nel tempio di Baldeva, i Sikh mimano una vera orgia collettiva, in cui gli uomini attingono con recipienti un'acqua tinta anch'essa di giallo (simbolo insieme del grano e del liquido spermatico) e la gettano addosso alle donne ridendo e danzando sfrenatamente; vere sono invece le orge nelle feste campestri degli Hoses e di Bali; cosicché non a caso i Khonds dicono che la loro dea tellurica ha introdotto sia l'agricoltura, sia il rapporto sessuale. Molti primitivi usano, per propiziare il raccolto, oggetti indicanti i due sessi: ad esempio gli Australiani della «cultura delle due classi» mettono al basso ventre una freccia a mo' di fallo e danzano attorno a una buca, considerata la vagina della terra, in cui infilano bastoni: ma poi nel *Kunapipi*, grande festa totemica australiana della fertilità, lo scambio dei coniugi avviene realmente. Riti agrario-sessuali avvengono in alcune parti della Cina, tra i Kand del Brasile (con danze falliche mimanti l'atto sessuale per ottenere la fecondità umana, animale e vegetale) e soprattutto in Africa: i Pipili dell'Africa centrale dormono quattro notti lontano dalle mogli per essere in piena forma la notte prima della semina; gli Ewe della Costa degli Schiavi si garantiscono dalle carestie con orge; i Ganda (Africa centrale) credono che la loro divinità lacustre si incarna in una coppia destinata a regnare con la luna nuova; in certe tribù l'iniziazione femminile richiede nudità rituale; gli Ottentotti Korana eseguono danze erotiche e praticano la libertà sessuale nella cerimonia del primo quarto di luna; le festività agrarie *ghani* degli Hansa e *yam* degli Yoruba e Ashanti hanno talvolta il carattere di orgia collettiva, così come la «notte dell'errore», festività erotica degli Zkara in cui scompaiono tutte le norme sessuali; a Djebala (Marocco) c'è una specie di carnevale con gesti erotici e falli artificiali; una setta dei Nyamwezi raffigura il mitico Lagombe come un essere bisessuale con tre falli e tre vagine, e in suo onore il capo si accoppia pubblicamente con la sacerdotessa, imitato da tutti gli altri membri, anche incestuosamente; i Tonga compiono la ierogamia nella capanna del capo prima di fondare un nuovo villaggio; e nella setta dei Bulungo il gran maestro si affianca la *kibinda kyamanga* («vergine dei rimedi») che fa le pozioni magiche mettendole a contatto col sesso, dopo di che entrambi comprimono tra i rispettivi genitali una pallina di manioca e la ingoiano. Il ricordo del rituale della semina, che in India si concreta nelle cerimonie nuziali e in Africa nelle cerimonie erotiche, tra gli Indiani d'America sfocia in fantasie mitiche: è il caso degli indigeni dei Woodlands orientali, che narrano le nozze della «madre del gra-

no» con un uomo, nozze dalle quali nasce Tuscarora, il grano; dei Choco di Panama, con la loro storia del ragazzo che fugge nel sottosuolo e vi trova una fanciulla coltivatrice di grano, la quale dona la spiga agli uomini; e dei Cora del Messico nord-occidentale, secondo i quali un uomo riuscì a raggiungere la dimora della «madre del grano», ne sposò la figlia, e dopo le nozze cominciò a nascere il grano sulla terra. I temi magico-mitici dell'antica cerimonia neolitica (la vergine-sposa, la ierogamia, l'accoppiamento collettivo) continuano a riecheggiare con estrema limpidezza nelle culture agricole odierne.

La cerimonia dei primi germogli è rimasta assai viva nell'isola di Bali: le prime piante maturate nelle coltivazioni di riso vengono portate in processione in un luogo sacro, dove i sacerdoti le conserveranno per la semina successiva; poi i contadini consumano un pasto comune a base di focacce fatte col riso della precedente raccolta, e pregano il riso così: «non abbandonarci; vieni nel campo; vieni con semi maschi e femmine». Ma, in questo settore, nettamente prevalenti sono i miti, e cioè le moltissime «terre madri», «madri del grano», «nonne», «antenate», ecc. I cinesi collocano sulla loro montagna sacra, i Khuen-Lun, due «madri» poste a tutela delle anime dei trapassati: Si-wang-mu («madre dell'occidente») e Gin-mu («madre d'oro»); e la «madre del riso bambino» è al centro di riti contadini nella penisola malese e in Thailandia (dove si chiama Mae Pasop). Nell'India non arii le «madri» esistono in tutti i villaggi, specialmente in quelli dravida, dove le *ammas* sono rappresentate da sacerdotesse i cui mariti, contadini a mezzadria dei sacri terreni, sono loro sottomessi, e che manifestano la possessione divina con fenomeni di isterismo, epilessia e convulsioni: dal loro culto sono esclusi i brahmani, sacerdoti della religione arii, ma vi partecipa tutto il resto del villaggio; portano nomi diversi nei singoli villaggi, come Dhartimai, Machandri, Tari Pennu, Mariamma, Ankamma, Bugaramma, Pedamma, Poleramma (dinnanzi alla cui statua di pietra i Tamil della regione di Teleju pongono lo scettro reale), ma spesso si identificano con la popolarissima Kali; ognuna di loro è *grama devata*, nume tutelare che dispensa fertilità, ma anche «madre della malattia»; e affini alle «madri dei villaggi» sono le «madri delle foreste», forse ancora più arcaiche, onorate dai Dravida meridionali. Le Madri esistono anche tra gli altri Indiani, quelli d'America: oltre a quelle che abbiamo già incontrate parlando dei miti ierogamici, ricordiamo Ut'set (madre del grano e degli uomini) e Uretsete (a cui si attribuisce l'invio di una spiga-feticcio onorata dagli Zuñi, dagli Hopi e dai Pueblos orientali) nell'area sud-occidentale degli Stati Uniti; la «madre del grano» nel Canada; Paabothkwe («nostra nonna») degli Algonchini Shawnee; la «vecchia che non muore mai» che secondo i Mandan del Missouri dimora nella luna e protegge le piantagioni di mais dalle carestie; Atira, la madre terra dei Pawnee; Chicone Couatl nel Messico, madre di un giovane dio-granturco di nome Cochiti-Pueblo («ragazzo-pannocchia»); la Gran Madre il cui culto sopravvisse fino al 1400 tra i Palenque e i cui misteri sono celebrati ancor oggi dai Cuna; e ancora la «madre comune» venerata sotto vari nomi (soprattutto Esetevuarha) dagli Indios della Sierra Nevada di Santa Marta in Colombia (Kàgaba Ijca, Chamacoco Tumereha, Kogi) che considerano, come abbiamo visto altrove, seppelliti nel suo utero i morti. Un caso assai indicativo è quello della grande dea venerata un tempo dagli Incas, il cui nome era Pachamama (o anche Mamapacha) che nella loro lingua significava «terra madre»: gli abitanti delle Ande peruviane, gli *aymarà*, che con pertinacia tutta incaica hanno sempre rifiutato di integrarsi nel-

la civiltà spagnola, hanno ancor oggi molte «dee madri» invocate nei riti contadini, soprattutto Zara-mama («madre del mais») raffigurata in una pannocchia a forma di donna; ma non hanno dimenticato l'antica dea nazionale, dal momento che Garcilaso de la Vega, cronista spagnolo del Cinquecento, narra nei suoi *Comentarios reales* i vani sforzi dei frati venuti coi «conquistadores» per far cessare l'usanza di affidare alla Pachamama le proprie pene gettando su luoghi sacri tanti sassi quanti erano i crucci, sassi che formavano grandi piramidi, fino a che i buoni missionari dovettero cedere le armi e rassegnarsi a tollerare il rito pagano, limitandosi a collocare pateticamente una croce in cima alla piramide; a tutt'oggi gli *aymarà*, pur non gettando più sassi, raramente si segnano cristianamente passando davanti alle piramidi ancora esistenti sul bordo delle strade montane, e la maggior parte di loro continua l'antico rito sputandovi sopra un po' di coca masticata, sempre come simbolo visibile delle angustie da scaricare nel seno ospitale della Madre Terra; e va notato, come tocco finale, che in tutto il Sud America le persone di buona cultura usano il nome Pachamama come metafora, dicendo, ad esempio, «scendere nelle viscere della Pachamama» anziché «della terra», più o meno come noi anziché dire «se non ploverà» diciamo scherzosamente «se Giove pluvio sarà clemente».

Ed eccoci al terzo tema mitico-rituale, quello legato alla cerimonia della mietitura. La morte-resurrezione del re è stata sostituita nel Sudan meridionale (al confine con l'Etiopia) dalla rotazione annuale incruenta della dignità regia; e in India, nella già citata festa di Holi dei Sikh, dalla prassi rituale di portare in processione, insultare e frustare simbolicamente un vecchio (il «vecchio re» di un tempo), mentre la distruzione effettiva è riservata a un alberello. Il subentrare del nuovo re come marito della regina è ricordato in Africa, tra i Kaonda, dall'accoppiamento delle vedove del capo morto (sia pure di morte naturale) col suo erede «per liberare lo spirito del trapassato». La speranza di resurrezione data all'intera comunità dal sacrificio del re-grano è attestata, negli scavi che hanno portato alla luce in Cina la cultura neolitica di Yang-shao, dagli utensili e dai cibi sepolti assieme al morto, che suggeriscono l'idea dell'urna funeraria intesa come «casa» abitata dal defunto in attesa della resurrezione; è leggibile nell'antica dea custode delle tombe che Chambard e il padre Azais trovarono nel paese Oromo, in Etiopia; è presente nella convinzione, radicata in tutta l'Africa nera, che la morte non sia una fine, ma una trasformazione; e sopravvive nel più volte ricordato rituale funebre dei Kogi colombiani, che chiamano la tomba «utero della terra», sollevano il cadavere nove volte (quanti sono i mesi della gestazione) e lo depongono poi nella fossa in posizione fetale. Molti miti ricordano il rito neolitico di morte e resurrezione: da quello papua di Jawi, figlio di un serpente, ucciso e decapitato, dalla cui testa escono le palme da cocco, a quello incaico in cui la già menzionata Pachamama uccide il figlio primogenito della prima coppia umana, facendo poi uscire dal suo corpo mais, tuberi, e manioca; dal racconto nigeriano di Shango, re che si sprofonda sotterra diventando un dio e ritorna periodicamente alla luce del sole, alle favole rhodesiane che collegano il re al serpente in seguito a un adulterio della regina con l'animale (evidentemente il nuovo re con maschera ofidica), sia nella versione in cui il serpente uccide l'uomo primigenio, sia in quella secondo la quale il re originario diviene tale perché il serpente, sfiorando una voglia a forma di luna che egli ha sul suo corpo, produce pioggia e fertilità.

In questi miti, riti e costumi il sacrificio umano per la prosperità dei campi e per l'immortalità degli uomini è puramente ideale: ma il sacrificio effettivo non è scomparso del tutto. In varie parti dell'Indonesia esistono popoli agricoltori che praticano la caccia alle teste per scopi di fertilità: sono i Daiachi del Borneo, i Batachi di Sumatra, gli Alfuri delle Molucche. Anche i Tupi-Guarani, popolazione amazzonica di cultura agrario-matriarcale, compiono riti di fertilità che culminano in spedizioni guerresche aventi l'unico scopo di procurarsi uomini di altre tribù da uccidere e mangiare ritualmente; e sacrifici umani per il raccolto esistevano presso gli Incas e nel Dahomey. I più vicini al rito neolitico sono i Khonds, popolo dravida del Bengala: fino al 1870, allorché gli Inglesi li costrinsero a cessare i loro rituali sanguinosi, essi offrivano alla loro dea-terra Tari Pennu o Bera Penu vittime umane maschili dette *meriahs*; i loro cadaveri venivano cremati e le ceneri venivano suddivise tra i membri della comunità, ognuno dei quali seppelliva la sua parte nel proprio campo insieme al grano novello; la cerimonia era accompagnata dalla seguente preghiera: «O dea, noi ti offriamo questo sacrificio; dacci buoni raccolti, buone stagioni e buona salute».

La *cultura del sangue* non è dunque morta, ma sopravvive, a volte deformata, a volte abbastanza simile alla preistoria, in quegli angoli superstiti di neolitico che sono gli agricoltori primitivi attuali. Il suo principio basilare, cruento e matrilineo, potrebbe essere riassunto in questo inno degli Ndebu africani al *mukula*, sacro albero della resina rossa, che V.W. Turner ci ha conservato:

Il *mukula* è l'albero del sangue mestruale, del parto, del sangue materno. / La storia del sangue materno: noi crediamo che l'antenata primigenia diede vita / alla nonna, che la nonna partorì nostra madre e che nostra madre ci diede la vita. / Essa ha sangue privo di dubbi: senza l'antenata, dove saremmo stati visibili? / Essa è l'unica che ha sangue vero in tutti i sensi.

IV

LA MAGIA DEL GRANO È ANCORA IN MEZZO A NOI

Il sangue è del tutto scomparso dai riti puramente simbolici dei contadini, quei riti a cui possiamo assistere e partecipare nei nostri paesi cosiddetti «sviluppati»: tutto ciò che resta sono lamenti rituali, ma più spesso allegre danze campestri. Assai simili in tutta Europa, i riti folkloristici del grano hanno perduto anche i sacerdoti, i templi, i nomi di divinità, ma le aristocrazie conquistatrici, gli Olimpi pagani e le Chiese cristiane non sono riusciti a modificare la sostanza simbolica di quel folklore, miniera preziosissima di indicazioni sulla società e sulla magia del neolitico. È stato spesso osservato che le favole popolari conservano il ricordo della successione matrilinea (nel tema dello straniero che conquista la mano della principessa e con essa ottiene prima la metà del regno, poi il trono), dei riti neolitici (nella protagonista, in genere una fanciulla, ipostasi della «vergine del grano» premiata con nozze regali) e dei miti pre-indoeuropei (il viaggio nell'oltretomba, camuffato in vari modi). Ma soprattutto le feste agresti hanno conservato fedelmente i tre riti di base, e il mondo romano (che poi, espandendosi in tutta l'area circummediterranea e in tutto il Vicino Oriente, ha accresciuto l'uniformità del quadro) tendeva anzi a sintetizzarli nella grande festa dei Saturnali, che abbinava la sfrenatezza e la mancanza di riguardo, tipiche della semina, all'uccisione, simbolica o meno, del «re dei Saturnali», nella quale riviveva la mietitura preistorica; né dobbiamo dimenticare che alle tre cerimonie corrispondevano al tempo dell'impero tre dee, eredi piuttosto trasparenti dei tre aspetti della regina neolitica nelle tre cerimonie, Seia protettrice del grano seminato, Segetia patrona dei primi steli apparsi dai solchi, Tutilina custode del raccolto ormai riposto nel granaio¹. Il Carnevale, erede dei Saturnali, ne ha conservato la complessità: anche in questa festa, tollerata dalle Chiese ma non certo cristiana, l'allegria e la licenza (la prima aumentata, la seconda favorita dall'uso delle maschere) convivono con la cerimonia, ormai solo scherzosa, del pupazzo condannato a morte e bruciato o distrutto in altre maniere (ad Agnone nel Molise il pupazzo ha la corona di re e prima di morire fa un burlesco testamento in cui allude alle magagne dei singoli paesani, come a sottintendere che morendo se le porterà via nel mondo infero). Tra i tanti, il più vicino al modello preistorico è certamente il Carnevale che si festeggia a Viza in Bulgaria, antica capitale della Tracia: tra scurrilità e simboli fallici, vengono mimate la forgiatura di un vomere, l'aratura di un campo (tirano l'aratro due uomini vestiti da donna), la semina ad opera di uomini mascherati, e l'uccisione e resurrezione di un uomo avvolto in pelli di capra; va rilevato che a Kosti sul Mar Nero, nella Tracia del nord, una cerimonia non molto dissimile è diretta da un uomo detto «il re», e che è proprio lui, sempre mascherato e avvolto in pelli, a gettare il seme nel solco. Ma assai più interessanti del Carnevale sono le vere e proprie feste contadine, tutte

¹ August. *Civ. D.* IV, 8.

imperniate sul misterioso «ultimo covone mietuto», in cui sembra risieda tutta la magia dei tre rituali neolitici, dato che viene utilizzato per fabbricare tutti e tre i personaggi mitici da esse scaturiti, e cioè la «ragazza del grano», la «madre del grano» e il «grano ucciso», i tre pupazzi protagonisti del folklore contadino contemporaneo come di quello antico (di feste agresti slave si parla comunque già dal 1068, nelle *Cronache* di Kiev).

In alcuni *mastaba* del Regno Antico d'Egitto sono visibili immagini di feste agricole in cui un covone di grano foggato in forma di donna è trasportato su un carro: il simulacro è detto *mert stat*, «l'amata che è trascinata», con evidente allusione alla «sposa del grano» condotta al matrimonio sacro. Qualcosa di simile doveva avvenire a Lesbo, dove ancor oggi i contadini fabbricano e portano in processione una bambola di spighe; e in India, dove tuttora la dea Gauri è rappresentata nelle feste sia da una vergine, sia da un fascio di balsamine in figura di donna con maschera, vesti e ornamenti muliebri. In Scozia la «ragazza» (*maigh-dean*) è il primo covone mietuto l'anno precedente, e i contadini fanno a gara per averla, mentre l'ultimo covone è detto «la vecchia» (*cailleach*), analogamente a certe zone del sud italiano, dove il taglio dell'ultimo covone è detto «segare la vecchia»; in Germania e in Austria l'ultimo covone è detto «sposa» o «sposa del grano», e in certi paesi il contadino che lo ha tagliato è eletto suo sposo, la «sposa» gli viene condotta su un carro tirato da buoi con modalità imitanti le processioni nuziali e il matrimonio è celebrato con corone di spighe. «Vergini del grano» dovevano essere in origine molti spiriti femminili del mondo slavo, come la *rusalka*, «vergine delle acque» che i Russi accomiavano durante la «settimana delle rosalie» (dove il nome), rito agrario primaverile in cui era rappresentata da una ragazza o da una bambola di paglia (si diceva passeggiasse per i campi di segale e si rotolasse nell'erba per assicurare buon raccolto); o come le *vila* dei Serbi (*samovila* dei Bulgari), menzionate anche in fonti russe e ceche, «vergini» dei campi, dei boschi e dei monti connesse con la fertilità, il cui nome (da *vility*, «fare danze sfrenate», o da *vilny*, «lussurioso») evoca l'orgia rituale. Le orge collettive sui campi per il buon esito della semina, che abbiamo viste frequenti nei primitivi, erano altrettanto frequenti nei popoli «civilizzati» dell'antichità: avvenivano in Egitto (a Menfi nella consacrazione del bue Api), in Cina, a Mileto tra i Targeli² e nel Lazio per la festa di Anna Perenna³; ma tra i Latini una forma attenuata di orgia erano le «volgarità gestuali e verbali»⁴, le «parolacce agresti»⁵, i modi scurrili nelle festività rurali attinenti alla semina, da cui probabilmente i famosi Fescennini. Anche la «svestizione della sposa», tipica del rito della semina, continuava in epoca storica non solo nella solenne *ékdyssis* della dea nella religione greca, ma nella progressiva denudazione delle danzatrici di Iside nell'Alto Egitto e nella *nudatio mimarum* alla fine dello spettacolo, così radicata a Roma che il severo Catone Uticense una volta lasciò il teatro per non impedirgli con la sua presenza⁶; fino alla «danza dei sette veli» e al moderno *strip-tease*. Per rimanere rigorosamente nell'ambito dei riti agricoli, in Prussia orientale si praticava ancora alla fine dell'Ottocento un rito in cui una donna nuda an-

² Parthen. IX, 5.

³ Ovid. *Fast.* III, 523 ss.; Martial. IV, 64, 16-7.

⁴ *Probra obscenaque dicta*, Ovid. *Fast.* III, 675-6.

⁵ *Opprobria rustica*, Horat. *Epist.* II, 1, 146.

⁶ Valer. Max. II, 10, 8; Martial. I, praef.

dava nei campi a seminare piselli; le contadine friulane si scoprono il seno e bagnano il solco con schizzi del loro latte prima della semina, per «nutrire» il prossimo seme; in Finlandia e in Estonia a volte si semina nudi, e in Estonia si ara nudi, mentre in Finlandia le ragazze fino a pochi decenni fa portavano in campagna le sementi avvolte nella loro «camicia mestruale»; e i Tedeschi preferiscono che siano le donne sposate a seminare il grano, come gli Svedesi per il lino.

La parte attiva del re nella cerimonia che dà inizio ai lavori agricoli è sempre stata attestata dall'uso che il re tracciassero il solco con l'aratro in tale cerimonia, o in quella per la fondazione di una nuova città: così facevano i re greci, il primo re romano, l'imperatore della Cina nel «campo di mezzo», il re di Francia nel «campo sacro» di Gisors, e ancor oggi, nell'Africa musulmana, il più anziano discendente dell'Avo fondatore nel «primo campo». La ierogamia tra re e regina è celebrata ancora dai contadini di Slesia per Pentecoste, e lo «sposo» simbolico è il giovane che passando a cavallo riesce a staccare dall'albero il ramo benedetto; il re e la regina di maggio vengono eletti tra i contadini anche in Francia, in Inghilterra e in Boemia, mentre in Sicilia e in Sardegna i due eletti sono detti «gli innamorati», e un po' in tutta l'Europa «i fidanzati», o «il Signore e la Signora» come nel neolitico; la coppia di Calendimaggio è spesso raffigurata da due alberi che vengono sposati, come in Lucania, dove l'albero maschio viene da un luogo lontano dal paese (a ricordo dello straniero spesso eletto re e sposato alla regina per evitare di sacrificare uno del villaggio) e l'albero femmina, coltivato da tempo, sorge invece nel bel mezzo dell'abitato. La libertà sessuale neolitica e le orge dei popoli antichi sono rimaste, in forma attenuata, anche in età moderna, e non solo nei più spinti Carnevali, quale quello di Venezia nel Settecento e ancor oggi quelli di Colonia e di Rio. Dai riti della semina sembrano essere nati i «balli di Sfossania» (alterazione di «sfessania», dal dialettale «fessa», fessura del corpo femminile), diffusi nel Mezzogiorno d'Italia nel Cinque e Seicento (li ha riprodotti nelle sue celebri stampe l'incisore Jacques Callot nel 1621, tornando a Nancy da un viaggio a Napoli), che si concludevano con una sfrenata tarantella ricca di allusioni erotiche, e che comunque sembrano strettamente legati alla nascita della commedia dell'arte; alla fine del Settecento Richard Payne Knight descrisse la festa agreste di S. Cosma a Isernia, durante la quale veniva esposto e portato in processione il pene mummificato del santo, anche se indicato eufemisticamente come l'«alluce» miracoloso; e fino agli inizi del nostro secolo nel villaggio di Nejlovo, in Macedonia, per la festa di S. Giorgio le donne sposate chiudevano in casa i mariti e andavano a ballare con gli scapoli.

La «madre del grano» è figura assai più diffusa della «ragazza»: *Kornmutter* in Baviera, «madre delle messi» o «gran madre» in altre parti della Germania, «madre del lino» nel Magdeburgo, «madre dei piselli» in Norvegia, «madre del raccolto» tra gli Arabi, «vecchia moglie della segale» in Lituania, «vecchia moglie del grano» in Polonia, Cecoslovacchia, Scozia, Islay, Argyleshire, isole Lewis, essa cammina in primavera tra i campi portando via i bambini che osano cogliere le spighe ancora immature, spesso ha il potere di rendere più ricco il raccolto (Francia, Sassonia, Magdeburgo, Galizia slava) e in molti paesi (Stiria, Holstein, Hannover, Danzica, Ulster) risiede nell'ultimo covone; alcuni studiosi vedono una reminiscenza di essa negli spiriti del folklore tedesco detti «Le Madri» (Goethe ne parla nel *Faust*) e anche nelle caratteristiche donnine di pane che si confezionano a Frascati presso Roma, dato che hanno tre seni, e la *polymastia* fin dall'Ar-

temide Madre di Efeso dalle molte mammelle (una statua della quale, visibile a Tivoli a Villa d'Este, può avere ispirato i dolcetti antropomorfi frascatani) è sempre stata emblema di nutrizione del bimbo e quindi di maternità. In Polonia e in Germania si parla a volte metaforicamente del grano come di un bambino che la falce separa dalla madre; e il primo grano spuntato dai campi, quello che in epoca neolitica dava luogo appunto alla cerimonia avente nel suo centro la terra come «madre del grano», conserva nel folklore moderno una sacralità particolare: Tedeschi, Svedesi ed Estoni evitano di coglierlo; in Sardegna, durante i «Sepolcri» del giovedì santo, si collocano nella cappella i *nenniris*, fasci di lunghi e pallidi steli di granaglie germogliati al buio in una ciotola; e simili offerte pasquali di primizie cereali sono diffuse un po' in tutta l'Italia centro-meridionale.

Quanto alle tristi cerimonie della mietitura, esse risalgono al folklore contadino dell'antico Egitto: Diodoro⁷ ricorda che i contadini egizi, nel tagliare il primo fascio di grano, si lamentavano invocando Iside; e nella tomba di Ti (V dinastia) cantano una canzone di lutto accompagnati da un flautista. Giulio Polluce⁸ dice che il canto di morte degli agricoltori egizi si chiamava *manéros*, così come i Mariandini ne avevano uno analogo detto *bórimos* e i Frigi un altro chiamato *lityérses* (quest'ultimo confermato da Ateneo⁹ e dai lessici di Esichio e Fozio alla voce corrispondente), ma che tutti e tre i nomi divennero in un secondo momento nomi personali di figure mitiche, e i contadini finirono per piangere la morte di un Manero, di un Borimo e di un Litiere; lo stesso fenomeno accade alla più famosa canzone funeraria dei mietitori d'oriente, quella detta *ailínos* (*línos* secondo Erodoto¹⁰, che la dice cantata in Egitto, in Fenicia e Cipro, e secondo il citato Polluce¹¹), che si trasformò anch'essa in un personaggio pianto dai mietitori, detto Aleyin nei testi ugaritici e Lino nella mitologia greca; al ritornello «*alala*» dei pianti per il raccolto nell'antica Mesopotamia, divenuto, come gli altri lamenti, una figura mitica; e probabilmente a Hylas, uno degli Argonauti, amato da Eracle e ucciso dalle ninfe, che Eracle invoca per nome come nei lamenti dei mietitori, e che certamente è la personificazione del verbo *hylân* «ululare», come il nome *Iuló* attribuito a Demetra, dato che *Demétruloi* erano detti i lamenti per la mietitura in Grecia, come attesta Semo di Delo¹². *Ailínos*, *alala*, *hylas*, *iuló* erano dunque «ululati» di dolore dei mietitori per la morte del grano tagliato, divenuti poi canzoni funebri e più tardi personificazioni del grano «ucciso» e pianto ritualmente: ad essi in Palestina corrispondeva il grido di *hillulim*¹³ o *aleloj-li*¹⁴, che faceva parte delle manifestazioni di dolore (denudazione, percussione del seno, ecc.) delle donne giudee per la mietitura e la vendemmia¹⁵; nella Palestina moderna il lamento della vendemmia è diventato *im-lâlâ*; e grida e pianti rituali sono ancora emessi dai mietitori in Inghilterra, Ger-

⁷ I, 14, 2.

⁸ IV, 54.

⁹ XIV, 619 A.

¹⁰ II, 79.

¹¹ I, 38.

¹² Ap. Athen. XIV, 618 D.

¹³ *Jud.* 9, 27.

¹⁴ *Mich.* 7, 1.

¹⁵ *Isai.* 32, 9-12.

mania e Svezia. Ma Salomon Reinach ha messo in evidenza come nel sacrificio del re-grano, promessa di resurrezione per il seme e speranza di resurrezione per gli esseri umani, al lamento fosse mescolato il riso, simbolo del ritorno alla vita: in effetti *Yisbak* (Isacco, l'uomo votato al sacrificio) vuol dire «colui che ride»; e ancor oggi in Lucania i lamenti funebri dei mietitori sono scherzosi. L'idea della mietitura come un'uccisione rimase particolarmente viva nei Manichei, che dicevano al pane prima di mangiarlo: «Non io ti ho mietuto, non io ti ho macinato, non io ti ho messo al forno, ma un altro; senza colpa io ti mangio¹⁶».

Ma già nelle lamentazioni antiche era presente il rituale fondamentale dell'ultimo covone. I monumenti dell'antico Egitto ci presentano la sua immagine scolpita sempre stilizzata, fino a trasformarsi in colonna, la famosa «colonna *ded*» che probabilmente semplificava l'immagine del mietitore cui era toccato recidere l'ultimo covone avvolto in esso nel rituale della mietitura detto *sed*, che comportava la sua finta uccisione e la sua identificazione simbolica con Osiride; e la pratica dell'ultimo covone ucciso, smembrato e pestato in un mortaio compare sotto forma di mito nel «poema di Baal» dei testi ugaritici, lo stesso poema in cui è ucciso il già menzionato Aleyin nato dal lamento dei mietitori, salvo che la pratica è invece applicata a un altro personaggio mitico, Mot, personificazione cananea della morte; il covone appartenente all'uomo prima onorato come re e poi immolato è presente (col sogno di Giuseppe e coi piani dei fratelli per ucciderlo) nel capitolo 37 della *Genesi*; infine, nel mondo greco, *ûloi* o *îuloi* sono detti, sempre secondo Semo, non soltanto i lamenti rituali dei mietitori, ma anche i manipoli di orzo da essi legati, ulteriore prova dello stretto nesso tra rito di lutto e rito dell'ultimo covone. L'analogia è rimasta nel Vicino Oriente fino ai nostri giorni: nella Siria del X secolo, a quanto narra uno scrittore arabo, il covone ucciso si chiamava ancora Ta'uz (dall'antico Tammuz), e nella festa di el-Bûgât a Harran, celebrata a metà luglio, le donne piangevano per molti giorni la sua fine crudele rispettando una rigida dieta vegetariana; ma ancora nell'Egitto del XX secolo il covone pianto dai contadini è legato alla stessa maniera che vediamo nelle immagini dei monumenti faraonici; l'uso egizio antico di chiamarlo «il vecchio» e di piangerne la morte persiste in Palestina, dove, allorché la mietitura volge al termine, si levano tra i mietitori frasi come «il vecchio è malato», «il vecchio è in agonia», dopo di che, reciso l'ultimo covone, si dice: «il vecchio è morto, Dio lo aiuti», poi si seppellisce il covone, si recitano le preghiere per i morti e si intona il lamento funebre; lo stesso uso è ancor vivo in Arabia Petrea, dove «il vecchio» è mietuto dal padrone del campo in persona e seppellito in una tomba con la preghiera che «il grano rinasca da morte a vita». Ma i nessi antichi sono a tutt'oggi presenti anche nel folklore europeo: il già ricordato pianto rituale dei contadini tedeschi, inglesi e svedesi si leva appunto al cadere dell'ultimo covone; in tutta l'Europa la figura della Morte fatta con steli di paglia è ridotta a pezzi e i pezzi vengono seppelliti per favorire la prosperità delle messi, esattamente come nel mito ugaritico; in Danimarca e in tutta la Germania il covone incriminato, fatto sempre insolitamente largo e pesante, è detto «il vecchio». L'ultimo covone è seppellito, bruciato, compianto, serbato per l'anno successivo; in Germania e in Austria, ma anche in Finlandia sotto il nome di «San Tommaso», il contadino che lo ha tagliato viene avvolto in esso, e spesso viene dato a en-

¹⁶ Epiphan. C. Haer. LXVI, 28.

trambi lo stesso nome; in Danimarca si dà al covone una forma umana e lo si getta nel campo non mietuto del vicino, più o meno come a Tufara (Molise meridionale) si getta un pupazzo di paglia prima dal torrione del vecchio castello e poi da una rupe; a S. Giorgio Lucano, invece, la finta uccisione tocca all'uomo in carne e ossa, e cioè al contadino ritto in mezzo al campo con pelle di capro addosso, falcetti per corna e spighe tra i denti, che i mietitori falciando a poco a poco circondano, ricoprono di minacce e insulti, braccano fino a ridurlo sull'ultimo covone, catturano e «uccidono» simbolicamente. Finlandesi, Estoni e Svedesi preferiscono risparmiare l'ultimo fascio di spighe: i primi dicono di lasciarlo «per lo spirito della casa del vicino», i secondi «per quelli che abitano sotto terra», gli ultimi «per i cavalli di Odino». Allusioni al sacrificio stagionale, anche se meno trasparenti, sono rintracciabili in molte parti d'Europa: ad esempio nella trasposizione, tipica del folklore slavo, tra «uomo morto» e «albero tagliato»; o nell'uso di picchiarsi in chiesa per buon augurio nella settimana di Pasqua, in Jugoslavia, in Russia e nei paesi di lingua tedesca (*Schmeckkostern*, «Pasqua delle bastonate»).

Le reminiscenze del rito neolitico sono particolarmente vive nel folklore della mietitura. Nel distretto di Pilsen, in Boemia, il personaggio con testa finta vestito d'erbe che il martedì grasso i contadini inseguono attraverso la città, catturano, processano, condannano a morte e «decapitano», porta ancora il nome di «re». L'usanza neolitica di nominare re uno straniero di passaggio traspare da parecchi rituali agresti moderni: in parecchie regioni d'Europa si minaccia di morte per celia lo straniero che entri nel campo dove si miete o nell'aia dove si trebbia; altrove gli si morde con garbo la punta delle dita o gli si avvicina il fucile al collo; in certe parti della Germania è legato e deve pagare per essere liberato; in Pomerania il capo dei mietitori canta: «Gli uomini sono pronti, / le falci sono curve, / il grano è grande e piccolo: / è ora di falciare il signore»; e nel distretto di Stettino: «Noi colpiremo il visitatore / con le nostre spade nude / con le quali radiamo campi e prati»; infine, nei nostri Monti Aurunci, l'uomo estraneo al lavoro che passa durante la mietitura viene coperto di scherzosi insulti. Personificazioni mitiche della vittima simili a Lino, a Borimo e a Manero ne esistono ancora: ricordiamo, a titolo di esempio, John Barleycorn («Giovanni Orzograno») nei paesi anglosassoni; Kostrubonko in Russia, la cui morte è celebrata da un coro di ragazze («Morto, morto è il nostro Kostrubonko, morto! colui che ci era caro è morto!») che poi con un secondo canto ne saluta la resurrezione («Risuscitato! il nostro Kostrubonko è risuscitato! colui che ci era caro è risuscitato!»); e in Molise San Martino, che secondo una leggenda si scavò da solo la fossa in cantina dietro la botticella, vi giacque dopo essere morto di polmonite, ma poi miracolosamente fece crescere dalla fossa in una sola notte un sarmento di vite il cui vino colò in abbondanza nella botticella, tanto che ancor oggi chi passa dove si miete o si vendemmia dice ai lavoratori a mo' di buon augurio: «Sante Martine». Ma del rituale neolitico non sopravvive simbolicamente solo la vittima: il folklore ricorda anche gli uccisori, che sono il nuovo re e la regina. Il primo si è trasformato (forse in memoria delle maschere usate nella cerimonia) nell'«animale del raccolto» che insidia i mietitori: se il mietitore è pigro, stanco o malato (se cioè corre il rischio di finire per ultimo, cogliendo così l'ultimo covone ed essendo «sacrificato» con esso), gli si dice che «il capro del raccolto lo ha urtato»; avvicinandosi l'ultimo covone, corrono frasi come «guardati dal lupo» o «vogliamo cac-

ciare il lupo fuori del campo», o «stiamo per uccidere il cane»; tagliato il covone fatale, si grida: «toro, toro!» e all'uomo che lo ha falciato si dice che «ha» l'animale del raccolto, ed egli fa il verso di quell'animale. Quanto alla regina, vergine o madre, vedova derelitta o officiante spietata, essa è quasi sempre presente, come donna o come pupazzo di spighe, vicino all'ultimo covone: in Bulgaria il covone è detto «regina del grano», in Austria «regina delle spighe» (*Aehrenkönigin*), in Bretagna «covone della madre» (e in Westfalia si dice che vi è nascosta *de graute meaur*, «la grigia madre»); nell'area baltoslava lo chiamano «la donna robusta», *boba* in Lituania, *baba* in Boemia e nella zona di Cracovia (dove *baba* è anche la donna che lo ha legato, la quale, avvolta nella paglia e condotta a casa con l'ultimo carro, conserva quel nome per tutto l'anno); i Tedeschi lasciano le ultime spighe per la «buona donna», o «povera donna», o «donna del bosco»; in Danimarca, dove falciano le donne, quella che lo ha mietuto esegue una triste danza con un pupazzo ricavato dal covone e piange, considerandosi vedova; in Svezia la falciatrice deve portare il fascio di grano appeso al collo nelle danze che seguono la mietitura. Tra gli Slavi è diffuso il mito della donna vestita di bianco come una sposa (*poludnisa* in russo, *poludnice* in polacco, *polednice* in ceco, ma sempre dalla radice *pole*, «campo») che rompe l'osso del collo al mietitore sorpreso a interrompere il lavoro (e cioè a colui che presumibilmente sarà l'ultimo a finirlo).

Questa «dama bianca» dei campi, e con essa tutti i riti funebri dell'ultimo covone, a partire dai più antichi come il mito di Litierse che sfidava i viandanti a una gara di velocità nel mietere in cui il perdente sarebbe stato ucciso (il vincitore era sempre lo stesso Litierse, almeno fino al momento in cui il viandante sfidato non fu Eracle), ma anche e soprattutto le gare tra i contadini attuali per non essere gli ultimi a finire di mietere o di legare o di trebbiare (gare consimili esistono tra i primitivi del Borneo e della Nuova Guinea), le gare sportive nelle feste delle messi della Germania moderna (a Bergkirchen il vincitore è nominato «re»), le antiche gare dei Paflagoni il cui vincitore intonava il canto detto *sitalkas*, «prova di forza nel grano»¹⁷, l'usanza di dare premi in grano ai vincitori delle gare eleusine¹⁸, e infine la diffusa superstizione dei contadini moderni per cui chi coglie l'ultimo covone morirà presto e chi lega l'ultimo fascio morirà entro l'anno; tutto questo plesso mitico-rituale, confrontato con l'opposta credenza che vuole fortunato il primo covone mietuto (in Germania, Estonia e Svezia viene tenuto in casa come portafortuna), ci conferma nell'opinione che nel neolitico il nuovo re fosse (dato il destino non proprio benigno che lo aspettava l'anno successivo) il contadino che arrivava *ultimo* nella gara di mietitura, che cioè si trovava a dovere ancora tagliare l'ultimo grano della porzione di terreno a lui assegnata quando tutti gli altri avevano già finito il lavoro nelle proprie. Uccidere per essere a sua volta ucciso dopo un anno di regno: questa la sorte del falciatore troppo lento al tempo dei dolmen. Il folklore contadino, pur avendo trasformato la «cultura del sangue» in cultura delle feste, lascia trasparire in ultima analisi il pervicace tradizionalismo della gente dei campi che, avendo conservato per cinque millenni certi temi mitico-rituali, non smette di stupire lo studioso di antropologia proveniente dalle mutevoli e frenetiche aree cittadine. È difficile trovare altrove un tesoro di reminiscenze preistoriche così prezioso e così signifi-

¹⁷ Xenoph. *Anab.* VI, 1, 6.

¹⁸ Schol. *Pind. Ol.* IX, 150.

L'avanzata dell'agricoltura aveva respinto verso la periferia i cacciatori, ormai passati dagli splendori del Maddaleniano alla più grama esistenza dell'epipaleolitico e del mesolitico, e cioè alla caccia in territori più limitati, coadiuvata dal cane da poco addomesticato. In Francia, se vogliamo fare un esempio alquanto significativo, gli agricoltori neolitici in espansione dovettero convivere per un millennio, e cioè per tutto il neolitico antico (4500-3500), con culture epipaleolitiche (come quella di Campignano) e mesolitiche (come la civiltà tardenoisiana) che durarono a lungo esercitando sempre una profonda influenza sugli agricoltori. Mircea Eliade¹ così sintetizza i più generali rapporti tra le due culture a confronto:

Ma questo processo di allontanamento e di isolamento delle società paleolitiche non implica la scomparsa del comportamento e della spiritualità peculiari del cacciatore. La caccia come fonte di sussistenza perdura anche nelle società di agricoltori. È probabile che un certo numero di cacciatori, i quali rifiutavano di partecipare attivamente all'economia dei coltivatori, siano stati utilizzati come difensori dei villaggi: dapprima contro gli animali selvatici che minacciavano i sedentari e danneggiavano i campi coltivati, più tardi contro le bande di saccheggiatori umani. [...] Un comportamento che per uno o due milioni di anni si era identificato con il modo di esistere umano (o per lo meno maschile) non viene abolito con facilità.

L'analisi di Eliade è forse anche troppo limitativa: la netta prevalenza dell'agricoltura non poteva modificare la dieta fino all'abolizione della carne, e la modesta quantità di animali allevati era insufficiente a fornire le proteine necessarie alla comunità; cosicché la caccia come tale, e non soltanto l'atteggiamento venatorio, doveva continuare a sussistere, in sottordine all'agricoltura, praticata da una maggioranza di maschi non propensi al lavoro dei campi. In alcuni casi la vicinanza tra agricoltori e cacciatori poteva trasformarsi in scambio di prodotti complementari: nel golfo di Riga gli abitanti delle isole Kihnu e Rihnu, cacciatori di foche, continuano ancor oggi, come già facevano nel neolitico, a dare pelli e grasso agli Estoni in cambio di grano, ferro e sale; e analogo è il «commercio muto» tra pigmei cacciatori e negri bantu agricoltori nello Zaire, dove ognuna delle due parti depone i prodotti della propria attività al limite della foresta, e ritira i prodotti lasciati dall'altro contraente, senza che i due popoli si incontrino mai o si vedano comunque in faccia. Ma in tutta l'Europa centrale, fin dal neolitico antico, i segni di un'attività venatoria, sia pure subordinata all'agricoltura, sono piuttosto evidenti; ed esistono sostanziosi indizi, dato il permanere di immagini rupestri di animali in Europa settentrionale, Spagna e Siberia, del perdu-

¹ *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze 1979, pp. 47-8.

rare, in piena cultura neolitica, di riti magici legati alla caccia. D'altro lato ancor oggi i Kubu di Sumatra sono in parte cacciatori nomadi (i cosiddetti «Kubu selvaggi») e in parte agricoltori con abitudini prettamente malesi; gli Aino sono cacciatori con forti tracce di economia agricola (come la successione matrilineare del clan); i Circassi Shapshugi hanno due riti separati per invocare la prosperità, la processione al santuario (costituito dalla tomba di un uomo ucciso dal fulmine) per i maschi, e l'altra processione recante la *khatsé-guashe* («pala-principessa», una pala vestita con abiti femminili) per le donne; e i Komi della Russia nord-orientale sono contadini che conservano tracce di magia venatoria.

La coesistenza si trasformò in vero e proprio confronto nel momento di crisi del neolitico, avvenuto in epoca variabile a seconda dei vari popoli e della data di inizio dell'agricoltura presso ciascuno di loro. Qui per l'esaurirsi di terreni sfruttati intensivamente per millenni, là per l'eccessivo crescere della popolazione, altrove per il sopravvenire di nuovi cacciatori nomadi, la caccia riprese vigore e l'agricoltura conobbe momenti di difficoltà. Tale crisi rappresenta uno dei primi «bivi» nella storia dell'umanità, dato che (e sia chiaro al lettore che la distinzione è qui semplificata al massimo) Asia ed Europa uscirono dalla crisi rinnovando e potenziando le tecniche agricole (il che consentì il permanere della coesistenza tra le due attività, sempre con netta prevalenza della coltivazione), mentre Africa, Oceania e Americhe videro la caccia riprendere in molti popoli il sopravvento, con radicale modifica dei costumi e delle pratiche magiche.

La nuova rivoluzione agraria culminò nella scoperta dell'aratro, avvenuta durante il calcolitico nelle zone più ricche di bovini e diffusasi gradualmente un po' dappertutto: sembra che la più antica immagine di aratro tirato da buoi sia la rozza incisione trovata sulle rocce di Bohnslän in Svezia; ma bovidi aggiogati compaiono anche nei rilievi rupestri del monte Bego, presso il Col di Tenda nelle Alpi Marittime. La figura del bovide appare comunque nel tardo neolitico e nel calcolitico, ovunque sia entrato in uso l'aratro, associata al grano e, secondo alcuni, anche alla luna per le corna lunate dell'animale. Dechelette considerava il simbolo taurino visibile sui dolmen della Bretagna come la più antica di tali raffigurazioni: ma vasi e altri oggetti a testa di toro compaiono a Troia, ad Arpachiyah, a Tepe Sabz (Susiana), nella Hacilar calcolitica, a Çatal Hüyük, nella fase Uruk (IV millennio) di Tell Halaf e Tepe Gawra in Caldea e di Khazineh nell'Iran, in vari luoghi dell'Egitto predinastico, in tutta l'Europa centrale, ad Avebury in Inghilterra (mucchi di pietre in forma di bucranio), a Setteponti e Serra d'Alto presso Matera; corna taurine in varie sostanze sono state dissepolti nelle stazioni neolitiche di Malta, di Campos e Camporeal in Spagna, della Bulgaria, della Caldea presumerica e negli scavi egiziani della fase Naqada II; vasi con tori dipinti ci vengono da Tarsien a Malta e da Körös sul Tibisco; modellini taurini dagli strati amratiani d'Egitto. Il paradiso delle immagini bovine è la Sardegna neolitica: bucrani in quantità ad Anghelu Ruju (Alghero), a Colancòi (Sassari), a Sédini, a Sennori e a S. Anastasia; bovidi spesso schematizzati incisi sulle pareti dei megaliti; addirittura edifici con pianta a testa di toro, come le tombe di Tamùli e il pozzo di Su Putzu-Orròli. Molto spesso il bovide è associato alla figura femminile, e l'accoppiamento raggiunge il suo culmine a Çatal Hüyük, dove si mantiene costante fino all'ultima fase, quando la città si era trasferita oltre il fiume, ma è anche adombrato nelle decorazioni in cui le corna bovine si alter-

nano a seni femminili; a Çatal Hüyük l'animale sembra in stretto rapporto anche con la figura maschile barbuto del re-grano, che compare in piedi sul dorso del toro.

Gli scavi effettuati nel gigantesco centro di Çatal Hüyük, che nel suo apogeo raggiunse i 10.000 abitanti e i 13 ettari di estensione, ci offrono in certo modo una sintesi del modo di vivere neolitico; e difatti ci mostrano anche come l'agricoltura avanzata possa coesistere con la caccia. Quest'ultima attività sembra scomparire nella fase della decadenza, quando ciò che rimane del massimo villaggio neolitico sopravvive oltre il fiume; ma le figure di animali selvatici proseguono negli strati calcolitici della Mesopotamia sui sigilli piatti a disegni geometrici, e, nella fase Uruk, sui sigilli cilindrici subentrati ai primi, appaiono anche vivaci scene di caccia accanto alle raffigurazioni dei riti magici. L'archeologia ci attesta che i tardi neolitici orientali erano insieme agricoltori e cacciatori; vivevano cioè lo stesso fenomeno di simbiosi che Diodoro Siculo² ci attesta per i Liguri, che sono i tardi neolitici occidentali, eredi di quella convivenza coi mesolitici che abbiamo osservato in Francia nel neolitico più antico. Ma il grande centro anatolico ci dà assai di più: ci dà la prova che i neolitici avevano saputo fondere la magia del grano con le sopravvivenze della magia di caccia. La figura femminile della regina-terra mitizzata, che come abbiamo visto compare a Çatal Hüyük nel doppio aspetto di vergine e di madre, è costantemente associata al leopardo; e perfino la grande statua della donna partorienti nel santuario del livello II è sorretta da felini. Il motivo, dopo la scomparsa di Çatal Hüyük, si trasferisce negli strati più tardi del vicino centro di Hacilar: le figurine della vergine, con capelli a treccia e piccoli seni, e della madre, donna matura pettinata a crocchia, sono a volte sedute su leopardi, una gioca con lo stesso animale e un'altra ne indossa la pelle; statuette analoghe, più piccole, compaiono a Çukurkent, nella regione anatolica dei laghi. In Anatolia la Terra è già diventata nel neolitico, oltre che fondamentalmente sposa e madre del grano, anche protettrice della caccia; e le sue statuette hanno assorbito i motivi teriomorfi provenienti dalle immagini rupestri paleolitiche, il che attesta che la regina operava da protagonista anche nei riti secondari di mimesi venatoria. La «regina dei leopardi» è il prototipo neolitico della «signora degli animali selvatici» (*pótnia therôn*) onorata in tutta l'Asia Minore in epoca storica e associata generalmente coi leoni³, due dei quali le stanno ai lati in un monumento del VII secolo a Liyen, ma anche con orsi⁴, lupi, cervi e caprioli: i Frigi la chiamarono Cibebe, i Lidi Kybebe, i Siro-Ittiti di Karkemish Kubaba (alata con antilopi), gli Urriti Hebat, i Capadoci Mâ, e anche nei bassorilievi ittiti di Yazili-kaya compare una divinità femminile leontomorfa che ci parla di antichi riti in cui la regina-terra per propiziare la caccia si mascherava con pelli di leone (a loro volta, secondo Plinio⁵, «gli animali selvatici custodiscono la terra e tengono lontane da lei mani sacrileghe»). Nel massimo suo santuario, che era quello di Efeso, essa prese il nome di Artemide⁶ e venne effigiata, come Cibebe, tra due leoni rampanti, così come nell'Artemisio spartano reggeva un leone

² V, 39.

³ Lucret. II, 601; Catull. LXIII, 76; Macrobian. Sat. I, 23, 20.

⁴ Lucian. D. Syr. 41.

⁵ N.H. II, 159.

⁶ *Pótnia therôn* in Il. XXI, 470.

capovolto, mentre in Attica divenne Artemide Brauronia onorata da fanciulle camuffate da orse, e nel mito greco tornò «cacciatrice»⁷ effigiata con cervi e caprioli; un'altra versione fu la dea alata domatrice di animali rimasta nell'iconografia ionica e detta poi Artemide Persica; e anche il *Letôon* di Delo, il tempio della madre di Artemide, era congiunto al porto settentrionale dell'isola mediante una via sacra fiancheggiata da gigantesche leonesse rampanti, mentre lo stagno e la palma adiacenti al tempio avevano vicino il recinto detto *keratôn* perché fatto con corna di cervi e stambecchi catturati sul monte Cinto, il che rivela in Leto un'altra incarnazione della *pótnia therôn*. Il tipo della «signora» affiancata dai leoni, generalmente sovrastante cime montagnose, è frequente nei santuari della Creta minoica: i Micenei lo riprodussero nel cosiddetto «anello di Nestore», in un altro anello di Tirinto e in statuette d'oro trovate nelle tombe a fossa di Micene; effigiarono i leoni a Micene non solo nella notissima porta, ma anche in un rilievo che rappresenta le belve legate a una colonna; dipinsero nel vaso François (oggi conservato a Firenze) una dea che afferra con le due mani un leoncino e un cerbiatto; incisero cervi e caprioli su anelli di Micene e Cipro; e un ricordo della «signora delle fiere» dovrebbe essere la «madre degli dèi» che, nell'inno omerico a lei dedicato⁸ «abita le montagne» dove inneggia alla sua gloria «l'urlo dei lupi e dei leoni dagli occhi di fuoco». Nei paesi di lingua semitica (come nelle raffigurazioni di Mâ a Komana) la Potnia aveva i leoni non ai lati, ma sotto i piedi in segno di sottomissione: così troviamo Atargatis a Ierapoli, una dea senza nome in una pisside di avorio a Ugarit, Ishtar (a volte identificata con Rea) a Babilonia, e prima di lei una dea sumerica (forse Nanna) in sigilli cilindrici di Ur databili tra il 2350 e il 2200, oltre alla dea semitica Qadesh in monumenti egizi. Circondata da animali selvatici è anche la dea raffigurata a Mohenjo Daro e penetrata poi nella mitologia aria, tanto è vero che nel *Rgveda*⁹ la dea Aranyani è invocata come «signora degli animali». Alcuni studiosi hanno ritrovato il tipo della *pótnia therôn* anatolica nella Russia meridionale (Kuban, distretto di Ekaterinoslaw), in Italia, Sardegna, Africa settentrionale, Spagna, Francia, Svizzera, e cioè praticamente in tutto l'arco della precedente cultura neolitica, a dimostrazione della sua origine preistorica e dell'abbinamento neolitico tra magia del grano e magia della caccia.

Ma neanche è facile escludere che in età neolitica fosse sopravvissuto il pleistocenico «signore degli animali» (che cioè il re prendesse parte, camuffato con pelli di selvatici, alle cerimonie neolitiche per la caccia): altrimenti non si spiegherebbe la sua ricomparsa nell'età del bronzo in Asia Minore (divinità tipo «Eracle con pelle di leone» in monete di Sardi); in India nella persona del dio attorniato da animali in sigilli di Mohenjo Daro, divenuto in epoca aria il «signore degli animali» (*pasupati*) identificato con Siva¹⁰ e con Rudra¹¹ a sua volta identico a Siva; nella Caldea sumerica, dove il «signore degli animali» è il dio Edin-mugi o Gir; in Egitto, dove il «domatore di animali» appare alla metà del II millennio, forse per influsso sumerico portato da nomadi semiti, in un manico di coltello

⁷ *Agrotère*: II. XXI, 471.

⁸ Vv. 4-5.

⁹ X, 146.

¹⁰ *Atharvav.* XV, 5; *Mahâbh.* XIII, 140, 4 ss.

¹¹ *Rgv.* X, 92, 9.

del Gebel-el-Arak, e dove Osiride¹² per aiutare il figlio Horo contro Seth torna dall'oltretomba in forma di lupo (non dimentichiamo che Osiride è il re primigenio ucciso e risorto ogni anno, e il mito ci conferma il camuffamento del re neolitico con pelli di belva); in Fenicia, dove una lastra scolpita trovata ad Amrit reca un dio in piedi su un leone con in mano una pelle di leone (finta uccisione del re camuffato?) e dove il «domatore di belve» di tipo egizio è visibile a Biblo su un cilindro di epoca tinita; soprattutto a Creta, dove il «signore degli animali» convive con una serie di figure umane teriomorfe simili a quelle dell'arte rupestre paleolitica, nelle quali giustamente Gustave Glotz ravvisò danzatori mascherati; a Micene, dove vediamo comparire un dio accompagnato da un leone o in atto di domare animali selvatici; e forse anche nei paesi celtici, se vogliamo fondarci sul personaggio con corna di cervo effigiato a Parigi e a Reims, lontano erede dell'uomo dipinto nella Grotta dei Tre Fratelli. Una traccia di riti neolitici deve essere anche il mito della «caccia selvaggia» fatta di notte da una torma di esseri soprannaturali: un mito assai diffuso nei paesi germanici (dove la caccia è guidata da Odino, tanto che ancor oggi nei racconti popolari svedesi il «cacciatore selvaggio» è chiamato Oden), in Grecia¹³ e in India.

Le sopravvivenze mitico-rituali in epoca storica ci lasciano intendere (essendo impossibile che un rito paleolitico sia scomparso per cinquemila anni per poi riemergere in tutt'altro contesto) che anche la magia della raccolta, pur con sostanziali modifiche, era sopravvissuta all'ombra della magia del grano. Già la presenza nell'India dravidica delle dee madri delle foreste accanto a quelle dei villaggi, presenza osservata più sopra, ci dà un sostanzioso indizio per ipotizzare l'origine preistorica dell'abbinamento tra magia agricola e magia arborea: degna di nota è soprattutto Aranyani, che abbiamo già incontrata come «signora degli animali», ma che nell'India del nord è detta *ban sapti ma*, «signora delle foreste», e come personificazione delle foreste era menzionata nel *Rgveda*¹⁴. In India la venerazione degli alberi ha una lunga storia: già la divinità femminile di Mohenjo Daro è collegata iconograficamente (oltre che, come abbiamo visto, con gli animali selvatici) con la *figus religiosa*, che le sta sempre accanto ed esce perfino dai suoi genitali, tanto che spesso a Mohenjo Daro il luogo sacro altro non era che un recinto attorno a un albero; nel *Devî-Mahâtmya*¹⁵ la dea Durga dice: «Io nutrirò l'universo intero con questi vegetali che spuntano dal mio corpo stesso (*Durga è una dea-terra*) nella stagione delle piogge, e allora diventerò gloriosa sotto il nome di portatrice d'erbe (*sakambhari*)»; e nel rito detto «le nove foglie» (*navapatrikâ*) Durga è nominata come «colei che abita nelle nove foglie»; il *Rgveda* dedica un lungo inno¹⁶ alle piante e alle loro virtù, menzionando il culto del «signore delle piante»¹⁷, e l'*Atharvaveda* loda una pianta chiamandola «divinità nata dalla dea Terra»¹⁸, mentre lo *Yayurveda* canta: «o erbe, o voi madri, io vi saluto come dee»; dal tempo del Buddha risultano venerati gli Yaksas, protettori degli alberi, e ancor oggi le donne indiane adorano gli alberi a lattice come manifesta-

¹² Diod. I, 88, 6-7.

¹³ Diod. IV, 45.

¹⁴ X, 146.

¹⁵ 92, 43-44.

¹⁶ X, 97.

¹⁷ *Vasnapati*: VII, 34, 23; X, 64, 8.

¹⁸ IV, 13, 6, 1.

zioni della maternità tellurica. I rituali della vegetazione arborea risalgono alla preistoria in Cina e sono assai antichi nei paesi semitici, come in Arabia, dove si appendevano vestiti ed ornamenti (a mo' di frutti) agli alberi sacri, o in Mesopotamia, dove la dea curotrofa appare in trono all'ombra di un albero, e soprattutto in Canaan, dove alberi sacri o profetici sono ricordati in tutto l'Antico Testamento, i più alti cedri del Libano sono sacri a Jahveh¹⁹ e «su ogni collina elevata e su ogni albero verdeggiante»²⁰ si celebrano culti cananei. L'albero sacro compare in tutte le scene rituali dell'arte cretese-micenea e ricompare nella Grecia classica, come nella festa plateese in cui un albero era tagliato in forma di sposa e condotto in giro su un carro, o nelle numerose attestazioni iconografiche del culto di Leto «arborea» (*phytía*) a Delo, a Delfi, a Festo, ad Afrodisia, su un vaso proveniente da Jüz Aba in Anatolia; e ancora nella quercia di Dodona, negli olivi di Demetra sul monte Partenio e di Eracle a Delo, nel fico di Fitalo a Eleusi, nel lauro di Delfo, negli alberi sacri di Atene, Efeso e Gortina. Alberi e boschi sacri sono attestati da Livio²¹, Seneca²², Lucano²³, Tacito²⁴, Plinio²⁵ e Massimo di Tiro²⁶ in tutti i popoli dell'Europa antica, soprattutto tra i Latini: Diana è rappresentata in molte gemme con un ramo carico di frutti in una mano e un cesto di frutta nell'altra; il *rex Nemorensis*, suo sacerdote nel tempio di Aricia, era raffigurato con barba di foglie come un'incarnazione dello spirito boschivo; Egeria era la ninfa di una quercia sacra²⁷; e molto importante era la *ficus ruminalis* del foro romano. Il nesso con l'albero era assai stretto in quelle divinità maschili che, morendo e risorgendo, si rivelano divinizzazioni del re-grano neolitico: Attis è collegato al pino nel mito, nel rituale e nei monumenti; Osiride è raffigurato appeso a un albero²⁸, o come una mummia coperta di rami, o in una tomba da cui escono alberi, nei monumenti è associato al pino e al cedro, nelle iscrizioni è collegato con acacia, tamarisco e sicomoro, mentre l'edera gli è sacra²⁹; Dioniso è detto «arboreo» (*dendrites*)³⁰, «pieno di frutti», «quello dei frutti verdi» e «colui che fa crescere i frutti»³¹, «che produce» o «che trabocca»³², è patrono degli alberi³³, pregato perché li faccia crescere³⁴ e onorato dai coglitori di frutta³⁵, è lo scopritore di tutti gli alberi da frutta, specie del melo e del fico³⁶, e ad Acarne in Attica dell'edera³⁷, gli è sacro il pino³⁸ e a Sparta e Nas-

¹⁹ *Isai.* 14, 8; 37, 24.

²⁰ *Jerem.* 2, 20; 17, 2.

²¹ I, 10, 5.

²² *Oed.* 543-5.

²³ III, 399.

²⁴ *Germ.* 9.

²⁵ *N.H.* XII, 1, 3.

²⁶ VIII, 8.

²⁷ *Plut. De fort. Rom.* 9.

²⁸ *Firm. Mat.* 27, 1.

²⁹ *Diod.* I, 17, 4-5.

³⁰ *Plut. Q. conviv.* V, 3, 1, 675 F.

³¹ *Orph. Hymm.* L, 4; LIII, 8.

³² *Aelian. V. Hist.* III, 41; Hesych. s.v. *Phléos*.

³³ *Cornut. Theol. Gr.* 30.

³⁴ *Pind. ap. Plut. De Is.* 35, 365 A.

³⁵ *Maxim. Tyr.* VIII, 1.

³⁶ *Athen.* III, 78 C; 82 D.

³⁷ *Paus.* I, 31, 6.

³⁸ *Paus.* II, 2, 6-7.

so anche il fico³⁹, sue immagini sono pali con maschera e mantello e con rami frondosi per braccia, e una si diceva trovata a Magnesia sul Meandro in un platano spezzato dal vento, mentre sul Citerone era onorato come un dio per ordine dell'oracolo l'albero dove si credeva che Penteo si fosse arrampicato per spiare le Menadi⁴⁰. Due temi sono ricorrenti; quello della divinità dentro l'albero: basorilievo di Assur ora al museo di Berlino, divinità di Mohenjo Daro, dea in una moneta di Myra in Licia, Hathor in rilievi funerari egizi, Osiride in un'iscrizione⁴¹, Artemide in alcune sculture, Hermes avvolto nei rami, «Dioniso nell'albero» in un'iscrizione della Beozia⁴²; e l'altro dell'«albero della vita», presente non solo nell'Eden biblico, ma nell'iconografia egizia, nei testi cananei e persiani, nel poema di Gilgamesh (albero che dà l'immortalità in un giardino custodito da una dea) e nel frammento di un inno accadico («il frutto della morte che io mangio lo trasformo in frutto della vita»). Anche di tutto ciò è rimasta traccia nel folklore contadino moderno, soprattutto nella cerimonia dell'albero di maggio, che è stata interpretata come espulsione dell'inverno e introduzione dell'estate portatrice di frutta: in questo quadro vanno inseriti i riti legati all'albero in Bulgaria, i demoni femminili come lo *Skôgra* in Svezia e le «donne verdi», la «donna del bosco» e le «ragazze silvestri» in Germania, e i rami dell'albero di maggio messi nelle case tra feste e danze per assicurare la prosperità in Inghilterra (*may-pole*) e in Svezia (*maj-stänger*).

Tra le numerose figurazioni umane che compaiono negli anelli cretesi e micenei associate all'albero sacro, molte evocano chiaramente rituali di raccolta: spesso hanno le mani protese a strappare dalla pianta interi rami; in uno proveniente da Creta e conservato al Museo Nazionale di Atene due donne e un uomo staccano i frutti mentre danzano; e in due figure maschili effigiate in altrettanti anelli trovati a Micene sono riconoscibili analoghi gesti di raccolta. Ciò attesta la sopravvivenza in età del bronzo dei rituali per la raccolta dei frutti; e di tali antichi rituali è stata sentita un'eco nel mito di Erisittone che distrugge il bosco sacro a Demetra. Ma Erisittone è poi punito dalla dea, il che mostra come in età post-micenea il rituale egeo non venisse più capito: in effetti la Grecia arcaico-classica ci dà cerimonie di raccolta del tutto diverse da quelle a base di danze e strappo di rami tramandateci dagli anelli pre-dorici. Era abitudine appendere ai rami, come personificazione dei frutti, gli *agálmata*, bambolette quasi sempre femminili che venivano considerate «impiccate»; traccia evidente di una modifica (certamente apportata in età neolitica) del rito paleolitico della raccolta, nel senso che la donna sacrificata non era più personificazione dell'albero, ma del frutto, e perciò, in virtù dei canoni della magia imitativa, non veniva più decapitata, ma impiccata a un vero albero. Anche questa usanza, ormai puramente simbolica e del tutto inoffensiva (data la sostituzione della vittima umana con l'*ágalma*), doveva essere passata attraverso usanze minoiche: lo dimostra una terracotta di Haghia Triada in cui una figura femminile sta in equilibrio su una corda tesa tra due pilastri, immagine ripresa nel quinto secolo da Polignoto, che nella grande *nékyia* del tempio di Delfi dipinse Fedra nell'Ade condannata alla stessa scomoda posi-

³⁹ Athen. III, 78 C.

⁴⁰ Paus. II, 2, 7.

⁴¹ Pyr. n° 1485.

⁴² Hesych. s.v. *Ēndendros*.

zione. Charles Picard vide giustamente in entrambe un rito di fecondità arborea; e il nesso con l'impiccagione rituale è attestato dalla festa ateniese dell'*Aiōra* («altalena»), in cui le donne si dondolavano per ricordo di una vergine mitica impiccata per espiazione. L'impiccagione compare in molti miti greci (ad es. in quello di Aracne), e vari studiosi hanno riconosciuto il culto dell'albero e i riti della raccolta nelle narrazioni che vogliono impiccate sia Arianna che Elena: in particolare quest'ultima, impiccata a un albero a Rodi da Polisso moglie di Tlepolemo, venne onorata in quell'isola, per espiazione del misfatto, con onori divini in un tempio dedicato a Elena «arborea»⁴³; le giovani Laconi considerate «compagne» di questa antica eroina veneravano un platano detto «l'albero di Elena»⁴⁴; e una varietà di albero detta *beléneion* si diceva nata dalle sue lacrime⁴⁵. Sul piano rituale la parte di personificazione del frutto toccava addirittura ad Artemide, dea adorata a Efeso in un albero sacro⁴⁶, detta *kedreâtis* presso Orcomeno arcadica perché un suo simulacro (*xóanon*) era scolpito in un cedro⁴⁷, mentre dovunque le venivano offerti frutti e consacrate vigne, oltre ai boschetti che sorgevano sempre attorno ai suoi templi: ricorderemo che in Arcadia, presso Condilea, c'era un tempio di Artemide «impiccata» (*apanchoméne*) nel cui bosco sacro ella era impiccata in effigie⁴⁸; che a Efeso, centro del suo culto, Eustazio⁴⁹ udì narrare un mito secondo il quale Ecate sarebbe stata una donna locale che si impiccò, fu salvata da Artemide e ne assunse il nome in segno di riconoscenza; che infine a Melite nella Ftiotide, secondo Antonino Liberale⁵⁰, si favoleggiava della bella Aspali, essa pure impiccata, il cui cadavere non fu mai trovato, mentre fu invece rinvenuta una sua effigie vicino a quella di Artemide, e che da allora venne onorata mediante l'impiccagione annuale di un capretto.

Il corrispondente germanico di Artemide e di Elena era una divinità maschile, Odino, detto «signore delle forche» o «dio degli impiccati» e rappresentato seduto sotto un albero di impiccagione; nella *Hamaval*, una delle canzoni dell'*Edda*, alla strofa 138 egli dice: «Io so che per nove notti rimasi appeso all'albero del vento, sacrificato a Odino, e cioè io stesso a me stesso»; in effetti le vittime offerte a Odino erano impiccate, e Adamo da Brema⁵¹ attesta che ancora nel Medio Evo in un boschetto presso Uppsala si sacrificavano uomini e animali impiccandoli ad alberi sacri. Una simile corrispondenza tra paesi così lontani tra loro non è spiegabile se non ammettendo una sopravvivenza, per tutta l'età neolitica e in tutta l'area europea della cultura neolitica, delle cerimonie paleolitiche di raccolta, sia pure opportunamente modificate per inserirle nel ciclo rituale agricolo. In effetti la regina sacra neolitica è il germe di quella «madre delle montagne» che si chiamerà «la montagnosa» o la «signora delle montagne»: Parvatī in India⁵², Bergusia o Brigantia nelle iscrizioni celtiche, *oréia méter* in un inno cu-

⁴³ *Dendritis*: Paus. III, 19, 10.

⁴⁴ Theocr. *Epith. Hel.* 48 ss.

⁴⁵ Nicand. *Ther.* 309 ss.

⁴⁶ Callim. *H. Artem.* 237 ss.

⁴⁷ Paus. VIII, 13, 2.

⁴⁸ Callim. ap. Paus. VIII, 23, 6-7.

⁴⁹ In *Od.* XI, 85.

⁵⁰ *Transform.* 13, 7.

⁵¹ *Descr.* 27.

⁵² *Vishnu Purana*, V, 32.

retico, Cibele (da *kybela* = «montagne» in frigio)⁵³ in Asia Minore⁵⁴, Nin-hursag in Caldea e in Cappadocia; e che, come abbiamo già notato, apparirà nell'iconografia minoica, maestosa sopra le cime dei monti. Analogamente il re suo pare-dro diventerà Siva detto Giriça («signore delle montagne»), Parvata («il montagna-oso»)⁵⁵, Papa («padre» invocato dai Bitini sulle cime)⁵⁶, Bergimo⁵⁷ tra i Celti padani e Bergante⁵⁸ o Monte⁵⁹ tra quelli britannici, fino agli dèi greci invocati con l'attributo di «montano» (*óreios*) come Hermes⁶⁰, Pan⁶¹ e Bacco⁶². La montagna, sede di fiere e alberi, doveva essere in epoca preistorica il tempio naturale di quei rituali di caccia e di raccolta che Europa e Asia avevano conservati in sottordine rispetto a quelli del grano praticati nelle fertili pianure: lo sviluppo delle tecniche agricole, equilibrando la ripresa di quelle venatorie, aveva consentito alla magia contadina di mantenere il sopravvento, concedendo alla magia venatoria e arborea un posto periferico nel complesso rituale del tardo neolitico e del calcolitico eurasiatico.

Ripeto che in America, Africa e Oceania (con l'Indonesia) le cose andarono diversamente. L'aratro (ignoto perfino alle grandi civiltà dell'America precolombiana) non arrivò se non con la colonizzazione europea; e abbiamo visto quale repulsione esso destasse nei Pellirosse, che non erano mai andati oltre il bastone da scavo. La crisi dell'agricoltura e la vigorosa ripresa della caccia fecero sì che la maggior parte degli agricoltori primitivi capovolgesse le proprie abitudini, trasformandosi in un mondo di caccia prevalente e di agricoltura sussidiaria: ciò è particolarmente evidente in America, dove i Pellirosse, fino agli Algonchini e agli Aleuti dell'estremo nord, ridiventarono seminomadi cacciatori di bisonti, ridussero la loro agricoltura prima assai fiorente (come attestano i *mounds*, collinette artificiali) ad attività marginale esercitata dalle donne, ed accentuarono tale tendenza quando i primi coloni bianchi portarono loro il cavallo, adattissimo all'inseguimento delle mandrie attraverso le grandi praterie. Il declino dell'agricoltura portò con sé il declino della supremazia femminile: gli uomini si organizzarono in società segrete, con complesse cerimonie di iniziazione riservate ai maschi, e ben presto presero un netto sopravvento; tutto ciò risulta particolarmente evidente negli Apaches (che pure conservano in molte tribù il clan matrilineo), negli Yamana della Terra del Fuoco e soprattutto in Melanesia, dove dalle società segrete maschili è emersa una classe di uomini ricchi strettamente uniti tra di loro contro le donne. Simbolo del predominio maschile è il «rombo», oggetto di forma geometrica legato a un filo che viene ruotato nelle iniziazioni, facendo credere alle donne che il ronzio cupo (il «rombo», appunto) da esso prodotto nel suo veloce movimento circolare è la voce di un «essere iniziatore» severo con i maschi ma implacabile con le donne, che in tal modo si tengono lontane con timore

⁵³ Hesych. s.v.

⁵⁴ Diod. III, 57 ss.

⁵⁵ Rgv. I, 122, 3.

⁵⁶ Arrian. ap. Eustath. in II. V, 408.

⁵⁷ C.I.L. V, 4200-2; 4981.

⁵⁸ Inscr. Lat. Sel. 4716; 9318.

⁵⁹ C.I.L. VII, 321; 997.

⁶⁰ Schol. Soph. Philoct. 1459.

⁶¹ Soph. Oed. T. 1100; Eur. Iph. T. 1126; Schol. Pind. Pyth. 139.

⁶² Orph. Hymn. XVIII, 5-7; Oppian. Cyn. I, 24.

e rispetto dai luoghi di raduno. L'essere iniziatore è a volte l'antico «essere celeste supremo» dei cacciatori primitivi, che in tal modo fa il suo ritorno trionfale dopo l'emarginazione subita nel pieno neolitico: in certi casi, come nell'Africa bantu, si comporta da *deus otiosus*, da entità mitica sostanzialmente inutile; più spesso, in Australia e in America, riprende il suo posto di comando, come il «gran padre» dei Pawnee del Nebraska, Tirawa Atius, che continua a convivere con la Madre Terra, la già menzionata Atira, ma nel binomio è diventato l'entità prevalente; e in questo processo il ritorno della caccia e la crisi dell'agricoltura si traspongono vivamente nella sfera mitica.

Il matriarcato non è stato dimenticato neanche nei popoli ritornati alla caccia: gli Australiani appartenenti alla cultura dei cacciatori superiori (non, cioè, alla cultura venatoria primitiva del *bumerang*) ricordano le *junkhova*, progenitrici che disseminavano in tutta l'Australia gli oggetti sacri ancor oggi adorati, e gli Yulengor in particolare collegano le *junkhova* a miti agricoli, altre tribù settentrionali ai misteri della Terra Madre (*Kunapipi*), mentre un po' tutti parlano di un passato in cui le donne partecipavano molto di più ai riti; d'altro lato gli indiani Mandan del Missouri ancora nel 1832, allorché li studiò da vicino Catlin, non solo ammettevano le donne alla cerimonia di iniziazione maschile detta *o-kie-pa*, ma in una certa fase di essa affidavano loro il compito di cacciare dal villaggio il gufo nero, essere malefico impersonato da un danzatore dall'orrenda maschera, e in virtù di questo rito esse acquistavano il potere magico, al punto che la donna che era riuscita a conquistare il bastone del nemico diventava «la madre dei bisonti» e poteva chiamarli o tenerli lontani a suo piacimento. Altri popoli insistevano invece, nei loro miti, sul ricordo della presa del potere magico, prima femminile, da parte degli uomini: i Fueghini narravano che in origine le donne conoscevano i segreti rivelati loro da Krala, la donna lunare, e potevano terrorizzare i maschi mettendo maschere spaventose, fino a che Kron, l'uomo solare, scoprì il segreto e lo rivelò agli uomini, che uccisero tutte le donne salvando solo le bambine e creando in tal modo la società segreta maschile, con maschere e riti, che ancor oggi domina; anche secondo le tradizioni australiane i grandi segreti erano in origine custoditi dalle donne, e con essi il rombo, trasmesso loro da un popolo di piccoli uomini che abitava la terra in precedenza (Pigmei? Tasmaniani?), ma poi i figli maschi, prima indolenti e soggetti alle madri, riuscirono a rubare gli oggetti sacri che le donne avevano lasciati appesi a un albero, e in tal modo tolsero loro per sempre la celebrazione dei misteri e le costrinsero a forarsi le orecchie, a piegare il capo e a lavorare per gli uomini; i Dogon del Sudan dicono che fu una donna a trovare la veste di fibre che l'essere supremo Amma aveva dato alle proprie mogli, e che il marito, vedendola così vestita, dapprima fuggì, ma in seguito le rubò la magica veste che ella aveva rinchiusa in un granaio, e con essa i maschi confezionarono le maschere rituali che ancora usano per terrorizzare le donne. Sta di fatto che il disprezzo per la donna è assai vivo in quasi tutti i Pellirosse cacciatori, e che le cerimonie maschili di iniziazione lo accentuano: nei Pellirosse stessi il ragazzo fino ai dodici anni, età in cui viene iniziato come cacciatore, è considerato «una femminuccia»; tra gli abitanti del monte Hagen, nella Nuova Guinea, i mariti che vanno a celebrare la cerimonia segreta del culto di uno spirito femminile della fecondità detto Amb Kor o Kor Nganap, culto dal quale le donne sono rigorosamente escluse, dicono insolentemente alle mogli che andranno a dormire con un'altra donna; gli Ottentotti dopo l'iniziazione deb-

bono insultare la propria madre, i Papua addirittura calpestarla; e tutto ciò per ribadire solennemente la superiorità conquistata dal maschio attraverso la sostituzione della caccia all'agricoltura come attività di base della comunità.

La maggior parte di queste culture tornate dall'agricoltura alla caccia rientrano nel complesso culturale che gli etnologi definiscono «totemismo» prendendo a prestito la parola *totem* usata dagli Algonchini: se ne trovano tracce in gran parte degli indigeni cacciatori d'Africa e d'America, ma le sue manifestazioni complete sembrano ritrovarsi solo nella cosiddetta «cultura del totem» collocata alla periferia del continente australiano (mentre la cultura venatoria primitiva «del *bumerang*» e quella agricola matriarcale «delle due classi», quest'ultima tuttora neolitica, permangono nell'interno) e tra alcuni popoli della Nuova Guinea. Il totemismo si basa sull'idea di una parentela tra una specie animale o vegetale e un clan di esseri umani, idea dalla quale conseguono due precisi divieti: quello di uccidere o mangiare l'animale o la pianta di cui si è «parenti», e l'altro di sposarsi tra appartenenti allo stesso clan. Il clan, unica entità sociale profondamente sentita in Africa, dove la famiglia è assai meno importante e lo Stato è raro, è caratterizzato in Oceania da un nome, da miti e da rituali legati alla sua origine e alla sua storia, da oggetti simbolici ad esso propri e da interdizioni anche alimentari caratterizzanti: comunque è un ulteriore segno, dato il suo carattere rigidamente esogamico che lo accomuna al clan matriarcale degli agricoltori, del fatto che il totemismo è uno sviluppo della società agricola primitiva, rispetto alla quale è avvenuta la sostituzione della filiazione femminile con quella maschile. Il totemismo ricorda il sacrificio del re agreste in un'altra caratteristica: le ferite simboliche inferte all'iniziando, ferite che si limitano alla circoncisione in Africa e in Australia, ma negli Amerindi diventano torture spaventose che il novizio deve sopportare senza aprir bocca per mostrare il suo coraggio di futuro cacciatore. Neanche i totem, peraltro, sono divinità, né (a quanto ci risulta) ricevono alcun culto.

Va comunque osservato che la «biforcazione culturale» del tardo neolitico si è risolta per intero a favore dell'Europa e dell'Asia: il potenziamento dell'agricoltura mediante l'uso dell'aratro ha inserito questi due continenti nell'ormai nascente storia, preparandoli all'imminente avvento delle città e delle culture superiori; la regressione alla caccia ha invece emarginato Africa, America e Oceania dal corso della civilizzazione tecnica, da esse conosciuta solo con le esplorazioni europee dal Cinquecento in poi. Curiosamente, il taglio tra le due sezioni del mondo neolitico è stato nettissimo: neanche i pastori nomadi, che come vedremo le invasero entrambe a partire dal 3000 circa, riuscirono a unificarle, perché fondendosi con gli agricoltori eurasiatici crearono le civiltà cittadine, mentre mescolandosi ai totemisti sudanesi e nilotici diedero luogo a culture statiche anche se più complesse. A questo profondo iato fa eccezione un solo paese: l'Egitto, mediterraneo e agricolo nella zona del Delta ma nilotico e totemico nella parte interna del paese. Già in epoca predinastica, nel Tasiano e nel Badariano, molte zone del territorio egiziano conobbero una netta prevalenza della caccia sull'agricoltura; e perfino nelle tombe di Naqada compaiono vivaci scene di caccia all'ippopotamo e al coccodrillo, animali selvatici di varie specie, e alla fine il falcone, che diventerà Horo, il dio dell'Alto Egitto: segno che i continui spostamenti dei cacciatori del sud li portavano a scorrazzare liberamente anche nei terreni coltivati del Basso Egitto, dando inizio a quel processo di unificazione economi-

ca e rituale tra caccia e agricoltura che si completerà con la formazione del Regno come entità politica comprendente l'intero paese. L'Egitto è dunque l'unica porta attraverso la quale la cultura totemica dei cacciatori superiori è penetrata nella grande civiltà eurasiatica: lo dimostra la diffusione della circoncisione, il tipico rito totemico passato dagli Egiziani⁶³ ai Semiti di Siria e Fenicia⁶⁴, agli Arabi e agli Ebrei, con esclusione della sola Mesopotamia. Ma l'Egitto è anche l'unica terra in cui si mescolano e si intersecano in vario modo tutte e tre le culture e tutte e tre le magie derivate dalla primaria cultura-magia paleolitica: agricoltura, totemismo e pastorizia nomade. Le divinità egizie in forma di animali selvatici (leoni, lupi, sciacalli, falconi, ecc.) restano un caso isolato nelle religioni evolute dell'antichità. Il totemismo, fatta appunto eccezione per l'Egitto, fu un ramo morto.

Alla formazione della civiltà cittadina manca comunque, in Europa e in Asia, l'ultimo tocco: la grande tras migrazione dei nomadi nelle terre degli agricoltori. Prima di voltar pagina, passando dal capitolo della preistoria a quello della storia, sarà bene ricordare il poco che sappiamo su questi misteriosi popoli che sembrano scaturire dal nulla, e il cui arrivo coincide ciononostante con l'inizio delle grandi civiltà.

⁶³ Herod. II, 36, 3.

⁶⁴ Herod. II, 104, 3.

VI L'ADORAZIONE DELLA LUCE

I cacciatori erano tendenzialmente nomadi o seminomadi; gli agricoltori primitivi avevano a volte forme di migrazione (dovute alla coltura estensiva in territori dagli spazi coltivabili assai abbondanti) che qualche studioso, con notevole ampiezza di terminologia, ha voluto includere nel nomadismo in senso lato: ma i nomadi tipici erano e sono tuttora i pastori itineranti che guidano le loro greggi da un pascolo all'altro in zone desertiche o comunque povere d'acqua. In arabo i nomadi sono detti *bedewin* («beduini»); nel Sahara essi compiono ogni anno un'impresa eccezionale come la «grande traversata» (*majabat al kubrà*), 900 chilometri percorsi in 21 giorni a dorso di cammello, spingendo avanti gli armenti, dal Marocco al Senegal, attraverso la regione più arida del mondo (detta el Giuf) estesa per 250.000 kmq.; e i Reghibat, tribù cammelliere del Marocco meridionale, coprono nelle loro migrazioni l'intero Sahara, così come i Ruhuala siriani vanno periodicamente da Damasco alle alture più settentrionali dell'Arabia Saudita. I Turchi designano i nomadi col nome di *kumli*, e una popolazione di pastori erranti nelle steppe dell'Anatolia orientale è detta *Yürük* («viandante»). Nell'Asia settentrionale troviamo i nomadi della tundra, pastori di renne, e in quella centrale i nomadi della steppa (dal russo *stiép*, «solitudine»): questi hanno il loro più cospicuo crocevia nell'Afghanistan, dove sono detti *kuci* («gente che va») per distinguerli dai sedentari, detti *dehshin* («gente che sta»). I Greci a partire da Erodoto usarono il termine «*nomás*», significante «colui che porta al pascolo».

Va detto per i nomadi ciò che è stato già osservato per gli agricoltori primitivi e per i cacciatori: la loro forma attuale, ovviamente modificata da un incalcolabile numero di contatti e commistioni, è insufficiente per una precisa ricostruzione delle loro origini e della loro immagine precedente alle commistioni. Ma se l'etnologia e la filologia riconoscono i loro limiti, non così sembra fare l'archeologia, che dovrebbe essere la scienza meno idonea tra tutte a scoprire tracce del nomadismo puro: i nomadi non modellano ceramica, troppo fragile per i lunghi viaggi; non hanno case stabili, ma solo tende, dalla *yurta* turco-mongola alla cosiddetta «tenda nera» che va dall'Africa atlantica fino al Tibet, dalla tenda biconica dei Ciukci alla *zeljamka* piramidale degli Ostiachi, e al massimo le affossano parzialmente nel suolo per difendersi dal caldo o dal freddo (ma le fosse sono presto cancellate dal vento) o le trasformano in capanne invernali come avviene alla *kotbe* conica dei Lapponi (ma distruggono le capanne in primavera); non seppelliscono i morti (o almeno non ne contrassegnano le sepolture, non essendo mai certi di tornare sul posto), non costruiscono nessun tipo di altare stabile o di tempio, non hanno il tempo di ammucchiare quei depositi di rifiuti che consentono all'archeologo di ricostruire le culture sedentarie agricole; cosicché le recenti intrusioni degli archeologi nella storia del nomadismo non hanno portato che confusione. Se poi passiamo alla sociologia evoluzionistica di matrice filosofica, passiamo anche dai limiti ai danni: dai tempi del peripatetico Dicearco fino al positi-

vismo del secolo scorso i filosofi hanno tenuta ferma la convinzione aprioristica della costante precedenza della pastorizia nomade sull'agricoltura sedentaria; all'inverso l'evoluzionismo camuffato da strutturalismo degli ultimi decenni difende a spada tratta l'opposta ma altrettanto aprioristica asserzione della derivazione costante della pastorizia nomade dall'agricoltura sedentaria; e nessuno sospetta che proprio quella costanza di procedimenti sia l'errore di base, perché postula un «dover essere» cui la realtà storica non può sottrarsi.

In realtà l'unica scienza atta a sciogliere il nodo che rinserra le origini del nomadismo è la linguistica. A tutt'oggi conosciamo pochi pastori nomadi che abbiano parlato o parlino lingue diverse dal camitosemita, dall'indoeuropeo e dall'uralico (uraloaltaico e ugrofinnico): è dunque arduo contestare che i popoli che parlavano i linguaggi dai quali i tre o quattro gruppi sono derivati fossero, in tutto o in parte, popoli nomadi e pastori. Ora, le lingue appartenenti a questi gruppi sono, dagli albori della storia ad oggi, mescolanze tra i primitivi idiomi e i linguaggi dei sedentari, appunto perché i nomadi ci risultano sempre già in contatto coi sedentari o mescolati con essi: nonostante alcuni tentativi in tal senso, nessuna lingua semitica è risultata coincidente col camitosemitico originario, nessun linguaggio indoeuropeo col proto-ario, nessuna parlata mongola o ugrofinnica col proto-uralico. La chiave per risalire alla lingua del popolo nomade originario sono le cosiddette «isoglosse», e cioè le radici lessicali che si sono mantenute nella maggior parte delle lingue derivate: l'insieme delle isoglosse ci ragguaglia, per quanto è possibile, sulle parole usate dai nomadi non ancora commisti; ma d'altro lato le parole ci rivelano i concetti, i fatti, le istituzioni di cui erano l'espressione semantica. Il mondo nomade precedente la migrazione in quello agricolo è un mondo da ricostruire mediante la comparazione linguistica.

Tale comparazione è avanzatissima per quanto concerne l'area indoeuropea; ancora *in fieri* per i Camitosemiti; agli inizi per le lingue uraliche, che comunque sono le meno rilevanti per il nostro studio. Un semplice confronto tra i risultati raggiunti dagli indoeuropeisti e quelli che vanno conseguendo i semitisti è sufficiente a demolire radicalmente il neo-evoluzionismo (così come anche il vecchio) con la sua pretesa di un processo universale di sviluppo delle culture da uno stadio all'altro: sembra proprio che il nomadismo semitico sia nato da una divaricazione all'interno di uno stesso popolo, e che il nomadismo indoeuropeo derivi invece direttamente dalla caccia, senza alcun passaggio per fasi agricole; e sono appunto le isoglosse a rivelarcelo.

La famiglia linguistica camitosemitica registra una certa preminenza, tra i popoli storicamente noti, dei nomadi sui sedentari; fra i Camiti l'Egitto è esempio unico, ma autorevolissimo, di sedentarietà, mentre nei territori africani che lo circondano gli altri gruppi linguistici (cuscita, libico-berbero e *hausa* del Ciad) appartengono a pastori nomadi, solo in parte e più recentemente stabilizzati (ricordiamo il quarto libro di Erodoto con la sua lunga descrizione dei Libi nomadi e dei Libi sedentari); per quanto concerne i Semiti, nomade è la grande massa dei popoli noti attraverso i documenti, ma decisamente sedentari sono gli abitanti di tre precise aree marginali, gli Accadi della Mesopotamia, i Cananeo-Fenici della costa mediterranea e i Sudarabico-Etiopi delle regioni meridionali. L'esame delle isoglosse è stato compiuto solo per le lingue semitiche, ma ne sono usciti risultati abbastanza significativi: esistono isoglosse pastorali-nomadiche e isoglosse agricole-sedentarie. Fra le radici comuni a un congruo numero di lingue trovia-

mo quelle che indicano «arare», «seminare», «mietere», «legare in fascio», «spigolare», «trebbiare», «macinare», «setacciare», «aia», «grano», «frumento», «orzo», «miglio», «spiga», «farina»; ma anche «bestiame», «gregge ovino», «ovino», «ovino giovane», «ovino pùbere», «pecora femmina», «montone», «capra», «capro», «terreno di pascolo», «governare al pascolo», «latte», «lana», «tosare». Gli Ebrei conservavano il ricordo di una separazione tra due gruppi di Semiti in un tempo lontano, gruppi che essi chiamavano Abramo e Lot: il primo aveva preso con sè «tutti i beni animati» (vale a dire le mandrie) e il secondo era rimasto in possesso di «tutto il resto», vale a dire di «tutta la fertile pianura del Giordano» che in quel tempo «era come il giardino del Signore, come il paese d'Egitto»¹; ciò sembra adombrare un pacifico allontanamento di parte della popolazione verso il deserto (Abramo «partì verso oriente») col bestiame della comunità lasciando ai restanti sedentari le terre da coltivare; e anche un certo diritto a rimpatriare in un imprecisato futuro, a giudicare dalla promessa divina che immediatamente segue². Un ricordo analogo traspare dalla fratellanza tra Esaù, che «avrà la sua sede stabile su terreni grassi e ricchi di rugiada celeste»³, e Giacobbe, «uomo semplice, che se ne sta nelle tende»⁴, o dalla metamorfosi in nomade dell'agricoltore Caino⁵: tutti questi episodi richiamano la separazione fra Cananei sedentari e Amorrei nomadi in epoca preistorica. Ciò non toglie, comunque, che la separazione diventasse a poco a poco estraneità, tanto che (come poi vedremo) i Semiti sedentari o sedentarizzati, in epoca storica, videro nei nomadi ritornati solo dei conquistatori stranieri e incivili, e che dal loro avanzare si difesero con ogni mezzo. Un processo simile è ipotizzabile per i Camiti: salvo che gli Egiziani, assai più organizzati e più difesi da barriere naturali, resistettero meglio ai Camiti nomadi, sempre contenuti oltre le frontiere anche con sortite intimidatorie, e soccomberono solo temporaneamente ai nomadi di lingua semitica venuti dall'Asia. Le coste mediterranee dell'Asia e dell'Africa, con possibile addentramento fino all'allora fertile Sahara, dovrebbero essere in ogni caso la sede originaria del popolo che, emigrando fino all'Etiopia e alla Mesopotamia, si sparse nei vari rivoli dei linguaggi camitosemitici.

Il processo non è comunque generalizzabile, perché Indoeuropei e Mongoli vennero certamente da assai più lontano. Che si possa passare direttamente dallo stadio dei cacciatori primitivi a quello della pastorizia nomade è dimostrabile mediante due esempi assai lontani tra loro: all'estremo Sud africano gli Ottentotti, distaccatisi dai loro fratelli Boscimani per avere unito alla caccia l'allevamento; all'estremo Nord eurasiatico i pastori di renne (Lapponi, Samoiedi, Jurachi, Tongusi), incontestabilmente derivati dagli ultimi cacciatori maddaleniani che, nel mesolitico, si spostarono verso settentrione seguendo i branchi (che a loro volta seguivano i ghiacciai in progressivo ritiro) e finirono per addomesticarli. È assai probabile che Indoeuropei e Mongoli altro non siano in origine che propaggini di questi cacciatori-allevatori spostatesi in zone più calde e passate dal bestiame artico a quello ovino delle steppe. Renne, pecore e capre erano animali migratori, e come tali (sebbene gli ovini siano stati il primo bestiame degli agricoltori nel

¹ Gen. 13, 5-11.

² 14-17.

³ Gen. 27, 40.

⁴ Gen. 25, 27.

⁵ Gen. 4, 2-14; cfr. 20.

Vicino Oriente) poco funzionali alla vita sedentaria: il trapasso dalla caccia alla pastorizia dovette essere graduale e insensibile (le renne sono ancor oggi semidomestiche), nel senso che la migrazione dei cacciatori al seguito degli animali diede luogo a una sempre maggiore confidenza tra gli uni e gli altri, e alla fine del processo furono gli animali a seguire gli uomini. Se le isoglosse semitiche («mare», «fiume», «palmizio», «dattero», «leone», «leopardo», «iena», «elefante», «gazze», «varano», ecc.) indicano un clima abbastanza caldo e marittimo, le isoglosse indoeuropee («lupo», «volpe», «orso», «castoro», «betulla», «neve») e più ancora le isoglosse mancanti in indoeuropeo («pioggia» che verrà ricavata da «agitarsi dell'acqua», «tuono» che è solo un verbo, «fulmine» che non esiste, «nebbia-nuvola» che deriveranno da «velo», tanto che «cielo» e «luminoso» sono sinonimi, e infine «mare», del tutto ignoto) rinviano a un mondo continentale, freddo, riarso, che è appunto l'Eurasia centro-settentrionale. Quanto ai Mongoli, la prima notizia su di essi è forse quella di Erodoto⁶ sui misteriosi Argippeî che vivono ai piedi di alti monti (gli Urali?) molto più a oriente dei più lontani Sciti: abitano pietraie infeconde, sono pastori, hanno naso camuso e mento largo e sono calvi (certamente per un fraintendimento dell'uso mongolo di radersi la testa).

La linguistica semitica, che come abbiamo visto non ci rinvia a un popolo puramente nomade, è assai indicativa in questo senso se letta nei suoi strati già differenziati: difatti molti nomi di popoli semiti, tra quelli che storicamente ci risultano nomadi, hanno appunto significati implicanti vita nomade, come «quelli che passano» o «viandanti» (tra questi perfino «Arabi» ed «Ebrei»). In indoeuropeo possiamo invece risalire a molte isoglosse funzionali alla cultura nomade, essendo assai frequenti i vocaboli di movimento («andare», «venire», «girare», «strisciare», «diritto», «curvo», «veloce», «pista», «via battuta», «attraverso», ecc.) e quelli relativi al carro («giogo», «aggiogare», «asse», «ruota», «perno», «portare con carro», «guidare il carro»): ancora in epoca storica Sciti, Sarmati, Bastarni, Cimbri e Svevi ci vengono descritti come popolazioni che migrano in massa su carri tirati da buoi (soprattutto gli Sciti⁷). I Mongoli abbinarono carro e tenda, i due emblemi della vita errante, montando la seconda sul primo, trasformando in tal modo il carro in abitazione e creando nello stesso tempo un tipo di accampamento mobilissimo e pronto a spostarsi e colpire: un'orda di Unni doveva essere una numerosa cavalleria seguita da un'enorme carovana di abitazioni su carro; tali abitazioni mobili, forse già note a Strabone, furono minutamente descritte da Guglielmo di Rubruk, inviato dal re di Francia nel 1253 (poco prima di Marco Polo) in missione diplomatica presso il Gran Khan dei Tartari, e dal conte di Segur, che, soggiornando alla corte dello Zar come plenipotenziario di Luigi XVI, vide i Tartari spostare un'enorme tenda su ruote capace di contenere trenta uomini. Il cavallo, strumento primo delle incursioni mongole, era noto, e quasi certamente addomesticato, anche tra i Protoindoeuropei, data la centralità dell'isoglossa *ekwo*: esso mancava invece ai Semiti, che più tardi lo chiamarono «asino degli altipiani», a dimostrazione del fatto che da tempo immemorabile lo strumento delle loro migrazioni era il piccolo ma tenace equino del sud; assai più tardi, nel II millennio, arrivò, col cavallo, anche il cammello, che rese possibile a

⁶ IV, 23.

⁷ Cfr. Horat. *Carm.* III, 24, 9-10; Iustin. II, 2, 2; Sil. It. XIII, 486-7.

molti Semiti nomadi, soprattutto agli Arabi, il beduinismo, e cioè l'abitazione permanente degli spazi totalmente deserti errando da un'oasi all'altra (dall'Arabia e dalla Siria l'animale passò in Egitto, dove ebbe assai scarsa fortuna, e non comparve in Africa settentrionale se non con la conquista islamica). Le isoglosse indoeuropee per «pista», «girare», «diritto» e «curvo» ci lasciano intendere l'importanza che riveste per il nomade la possibilità di procedere in linea retta da un punto umido all'altro evitando giri tortuosi che, in assenza del cammello, rischierebbero di far morire di sete ogni specie di bestiame: è stato giustamente ipotizzato che gli spostamenti dei pastori avessero alla loro testa un «esperto della via diritta», una guida il cui nome derivava dalla radice *reg*, «diretto», anche se in alcune lingue (latino, celtico, sanscrito) fu usato più tardi per tradurre i nomi pre-indoeuropei del «re» (*wanax*, *basileus*, ecc.).

Anche la vita pastorale dei nomadi è messa bene in evidenza dai risultati della comparazione linguistica. Mancano in indoeuropeo isoglosse attinenti al commercio e all'agricoltura, al punto che «arare» deriva dalla radice *ere*, «remare» (per attraversare un fiume). Ricchissima è invece la terminologia concernente l'allevamento: troviamo isoglosse per «addomesticare», «condurre al pascolo», «pascolare», «gregge», «bestiame», «pecora», «montone», «agnello», «tosare», «lana», «intrecciare», «tessere», «filare», «maiale», «bue», «latte», «mungere»; il concetto stesso di patrimonio deriva da «bestiame», *peku*, ma *peku* a sua volta viene da una radice indicante «tosare»; «combattere» è sinonimo di «cercare il bestiame perduto», gli animali selvatici più importanti sono il lupo e l'orso che insidia il gregge; «mammella» (*udb*) è termine legato alla mungitura, e «figlia» significa «la mungitrice»; «anno» (*wetos*) vuol dire anche «vitello di un anno». La distinzione assai netta tra animali domestici e selvatici (evidente ricordo del passaggio dalla caccia all'allevamento) è messa bene in evidenza dalle due diverse radici che indicano il «riparo degli animali»: quella da *sed-*, «sedersi», è la madre delle parole indicanti «nido» o «tana»; quella da *stba-*, «stare in piedi», è invece la fonte di ogni termine indicante recinto per bestiame. Il modello del recinto provvisorio, facilmente eretto e facilmente demolito, fu a sua volta l'origine di quelle parole che i nomadi ormai sedentarizzati usarono poi per le costruzioni in muratura: la più frequente espressione delle lingue indoeuropee per «casa» viene da «recintare»; e da «recinto» deriva anche il termine aramaico per «fortezza». Abramo, mitico capostipite di molti popoli nomadi di lingua semitica, era «ricchissimo di bestiame»⁸; Giacobbe e i suoi figli, considerati il primo nucleo del popolo ebreo, vagano nel paese di Canaan pascolando il loro bestiame⁹ già nel codice jahvista, che è il più antico tra quelli biblici; tende e greggi sono un po' il *Leitmotiv* di tutte le migrazioni narrate nel Vecchio Testamento.

Si è osservato come la trasformazione della raccolta in agricoltura desse alle donne meriti, competenze e forse una certa autorità. Analogamente l'uomo, che abbiamo visto addetto alla caccia nelle primissime culture, prende decisamente il sopravvento in quello sviluppo della caccia agli animali gregario-migratori che è la pastorizia nomade, e ciò a prescindere dal passaggio o meno attraverso fasi agricole: non a caso tutti i nomadi, dagli Indoeuropei ai Mongoli, dagli Ottentot-

⁸ Gen. 13, 2.

⁹ Gen. 37, 1-2; 12; 14.

ti ai Semiti del deserto, hanno avuto e hanno tuttora successione maschile e netto predominio dell'uomo sulla donna. È chiaro che il diverso *habitat* e le diverse esperienze modificano i particolari del quadro, le cui linee fondamentali restano comunque patriarcali e patrilinee.

La linguistica comparata ci insegna che nel mondo indoeuropeo sia «padre» (ad es. latino *pater*) sia «marito» (come nel greco *pósis*) derivano dalla radice *pat* (la stessa dei vocaboli latini come *potis*, *potior*, *possum*, *potestas*, *compos*) indicate «padronanza» (greco *despótes*). Ciò è assai illuminante per quanto concerne l'unità familiare indoeuropea, che non è fondata sul sangue come quella matrilineare neolitica, ma sul possesso dei figli ad opera del padre e della moglie ad opera del marito: parole latine come *familia*, *domus*, *vicus*, non indicano gruppi di persone legate da affinità di sangue, come *gens*; *familia* è l'insieme dei *famuli*, dei soggetti al *paterfamilias*; *domus* è tutto ciò che appartiene al *dominus*; *vicus* (greco *oikos*, sanscrito *viç*) è egualmente ciò che dipende dal «capo famiglia» (sanscrito *viç-pati*, lituano *veszpatis*). Ciò era ancora chiaro al diritto romano: Gaio (*Inst.* II, 102) attesta che nelle dodici tavole *familia* equivaleva a *patrimonium*; Paolo Festo (p. 77 Lindsay) faceva derivare *familia* da *famulus* e questo a sua volta dall'osco *famel* che vuol dire «servo»; il grammatico Servio Mario Onorato (XI, 143) ricorda ancora attorno al 400 d.C. che «alcuni tramandano, a proposito dei figli soggetti alla patria potestà, che non avevano il diritto di celebrare il funerale del padre e di chiamarlo funerale, perché nei confronti del padre erano nella stessa posizione dei servi». Non si trattava comunque di diritto, perché nei protoindoeuropei nulla indica l'esistenza di leggi: la serie lessicale poi utilizzata per indicare il diritto (sanscrito *dhaman*, greco *thémis*, gotico *doms*, ecc.) significava soltanto «comando» o «decisione», e ciò era perfettamente logico, dal momento che una sola persona deliberava e tutte le altre obbedivano, il che rendeva superflua ogni specie di codificazione fissa anche soltanto orale. L'isoglossa indoeuropea per «sangue» non rivela risonanze né di vita né di parentela (sangue è solo il liquido rosso che esce da una ferita): fondamentale è la proprietà, non la consanguineità; e la proprietà è del padre-padrone sia sulle cose (beni mobili, mai terra, trattandosi di nomadi) sia sugli animali (greggi) sia sulle persone. Ciò traspare chiaramente dalla nomenclatura familiare: si è visto come «figlia» significasse «mungitrice» (così come «fratello» indica «portatore»), un nome strettamente legato al ruolo soggetto entro il nucleo familiare; ma «vedova» significa «priva», e cioè «senza padrone» (si è sospettata un'origine indoeuropea dell'uso di far morire la vedova sulla tomba o sul rogo del marito, uso noto in India ancora in epoca storica e attestato nei Traci da Erodoto¹⁰ e da Mela¹¹, oltre che negli Eruli da Procopio¹²); «sorella» vuol dire con estrema probabilità «donna sua», appartenente al capofamiglia; «zio» è il fratello del padre, mai quello della madre; non esiste un'isoglossa per «genitori»; esiste isoglossa per «nuora» ma non per «genero», «suocero» è sempre il padre del marito, «suocera» sempre sua madre, cosicché è ignorato ogni rapporto dell'uomo con la famiglia di origine della moglie, ed è chiaro che la moglie passa dalla famiglia di origine a quella del suo nuovo padrone non per matrimonio alla pari (non c'è isoglossa per «matrimonio»), ma per vendita

¹⁰ V, 5.

¹¹ II, 2, 49.

¹² B. *goth.* II, 146.

del padre al marito (così ancora a Taxila in India secondo Aristobulo¹³, nei Germani secondo Tacito¹⁴, nei Traci secondo Erodoto¹⁵ e tra i Greci più antichi a detta di Aristotele¹⁶) o per ratto (usanza sopravvissuta a Sparta secondo Plutarco¹⁷, un po' in tutta la Grecia arcaica secondo Dionigi di Alicarnasso¹⁸, in India come ricordato nelle *Leggi di Manu*¹⁹, e in Scandinavia, Moscovia, Lituania, Livonia secondo le notizie di Olao Magno²⁰); infine le isoglosse per i «cognati» si riferiscono alle parentele acquisite di una donna, indicando il fratello e la sorella del marito, nonché la moglie del primo, il che ribadisce che la donna non ha legami familiari se non tramite il suo sposo-padrone. Assai più che al clan di sangue, neolitico o totemico, il *vicus-woikos* indoeuropeo fa pensare all'istituzione peloponnesiaca degli «omogalatti», dei «fratelli di latte»: ciò che conta è il «cenno di assenso» (*neu*) col quale il padre-padrone riconosce qualcuno come suo figlio-servo o come sua sposa-serva, cenno cui corrisponderà in epoca storica la *levatio* come sanzione di paternità; ma anche, in conseguenza del primo, l'allattamento da parte della subordinata *materfamilias*; perché l'una e l'altra cosa configurano visivamente l'ingresso nella famiglia di un essere umano con lo stesso spirito con cui vi entrerebbe una cosa, e cioè per presa di possesso, con conseguente scarsa rilevanza della distinzione tra figlio di sangue e figlio adottivo, una volta che si è figli sempre e soltanto in quanto sottomessi all'autorità del capo. Ciò fa supporre, per coerenza logica, che siano nel vero quanti hanno fatto risalire alla preistoria indoeuropea altri istituti conosciuti presso i popoli di lingua indoeuropea in epoca storica: la poligamia attestata da Erodoto presso i Persiani²¹ e i Traci²² e praticata dai nobili ittiti, quelli appunto che parlavano una lingua indoeuropea, potrebbe essere già presente nella fase nomade per la tendenza della radice *pater* all'ossitonia (*patér*) in contrapposizione a *máter* che resterebbe baritona come *bhráter*, il che fa supporre che l'isoglossa per «padre» fosse concepita come singolare (il padre-marito è uno solo) e quelle per «madre» e «fratello» come plurali (le madri-mogli sono molte come sono molti i fratelli); il levirato, e cioè l'obbligo del fratello minore di sposare le vedove del primogenito (come parte dell'eredità lasciata dal vecchio al nuovo capofamiglia) attribuendo però al morto i figli nati da tali unioni, ha lasciato tracce in India²³, dove i Tottiers della provincia di Madura conservavano la comunità delle donne entro la famiglia ancora nel secolo scorso, e anche a Sparta²⁴ e presso i Brettoni²⁵, derivando forse da una concezione protoindoeuropea della proprietà comune, tra i fratelli, delle donne, delle bestie e delle cose mobili, che spiegherebbe come gli invasori nomadi di

¹³ Ap. Strab. XV, 1, 62, 714.

¹⁴ *Germ.* 18.

¹⁵ V, 6, 1.

¹⁶ *Pol.* 1268 b 41.

¹⁷ *Lyc.* 15.

¹⁸ II, 30, 5.

¹⁹ III, 33, 26.

²⁰ X, 2, 328; XIV, 9, 481 ss.

²¹ I, 135.

²² V, 5.

²³ *Manu* IX, 61-62; 66.

²⁴ Xenoph. *Const. Lac.* I, 9; Polyb. fragm. p. 384 Mai.

²⁵ *Caes. B.G.* V, 14.

lingua indoeuropea abbiano ovunque portato agli agricoltori sedentari la proprietà comune del suolo coltivabile.

Queste concezioni si ritrovano, quasi eguali, nei nomadi di lingua semitica che conosciamo meglio, quali gli Ebrei e gli Arabi. Padre, fratello e zio paterno sono i più importanti legami di parentela ricordati nel Vecchio Testamento; l'arabo è l'unica lingua semitica nomade che abbia una parola unica (*hâl*), certo di origine meridionale e sedentaria, per indicare lo zio materno, che gli altri nomadi designano con la circonlocuzione «fratello della madre». Gli Ebrei ricordano la loro fase nomade come un duro patriarcato: Sara parla di Abramo suo marito chiamandolo «il mio signore»²⁶, il marito in termini giuridici è detto «possessore della donna»²⁷, la moglie «posseduta da un possessore»²⁸; è previsto dalla legge che il padre venda i figli come schiavi²⁹, condanni a morte i figli³⁰ e le nuore³¹, ceda le figlie come merce di scambio³²; la famiglia è detta abitualmente «casa del padre» (*Béyth ább*); il matrimonio per ratto è codificato³³, e Sansone³⁴ pratica quel matrimonio per compera che nei tempi nomadi il cananeo Sichem (evidentemente aderendo a precise usanze ebraiche) aveva proposto a Giacobbe per avere sua figlia Dina³⁵ e che fu sempre comune nel diritto assiro-babilonese, tanto che il codice ittita, evidentemente influenzato da quelli mesopotamici, non conosceva matrimonio se non per ratto o per compera³⁶. Antica potrebbe essere l'adozione per allattamento descritta nel libro di Ruth³⁷, tanto è vero che a volte in ebraico la parola «seno» (*rehem*) stava per «legame di parentela»³⁸: ancor oggi i Berberi, Camiti del Marocco di origine nomade, praticano la *tadda*, adozione mediante finto allattamento. Le due istituzioni che negli Indoeuropei preistorici sono solo ipotizzabili, la poligamia e il levirato, negli Ebrei nomadi sono descritte come abituali³⁹ e codificate nel *Deuteronomio*⁴⁰, mentre gli Arabi, che pure praticarono ampiamente la prima, sembra sostituissero al secondo quella comunione delle donne entro la famiglia⁴¹ che come si è visto dovrebbe esserne la forma originaria, così come anche, a quanto pare, i nomadi camiti della zona di Cirene⁴². In alcuni casi, su questa via del matrimonio endogamo, gli Ebrei nomadi si spinsero assai più in là, ammettendo il matrimonio tra fratello e sorella germani, e cioè nati dallo stesso padre (Abramo e Sara⁴³), tra nipote

²⁶ *Adhônî: Gen.* 18, 12.

²⁷ *Ba'al - 'issab: Exod.* 21, 3; 22.

²⁸ *Gen.* 20, 3; *Deuter.* 22, 22.

²⁹ *Exod.* 21, 7.

³⁰ *Gen.* 42, 37.

³¹ *Gen.* 38, 24.

³² *Gen.* 19, 8.

³³ *Deut.* 20, 14; 21, 10-13.

³⁴ *Jud.* 14, 1-2.

³⁵ *Gen.* 34, 12.

³⁶ *Artt.* 26-38.

³⁷ 4, 16-17.

³⁸ *Amos*, 1, 11.

³⁹ *Gen.* 26, 34; 28, 9; 29, 20 ss.; 38, 7-8.

⁴⁰ 21, 15-17; 25, 5-6.

⁴¹ *Strab.* XVI, 4, 25, 783.

⁴² *Mela*, I, 8, 42.

⁴³ *Gen.* 20, 12.

e zia paterna (Amram e Iochebed⁴⁴) e, in casi di grave emergenza, perfino tra padre e figlie⁴⁵. Altre istituzioni note ai nomadi semiti e non risultanti tra gli Indoeuropei sono il ripudio⁴⁶ e la vendetta sulla famiglia dell'uccisore, comune a Ebrei e Arabi ma, secondo Ridgeway, imperniata più sulla «famiglia di latte» di tipo pastorale che sul «clan di sangue» di tipo agricolo. Alcuni nomadi africani attuali conservano ancora istituzioni strettamente patriarcali di evidente origine camitosemitica: i Masai del Kenya comprano le donne, i loro vicini Wagnafi le rapiscono.

Una società a prevalenza maschile, e per giunta una società nata per evoluzione della caccia, è necessariamente aggressiva, guerriera, razziatrice; e queste sembrano essere le caratteristiche costanti dei pastori nomadi, in contrapposizione alle abitudini pacifiche degli agricoltori sedentari, più attenti alla parola pacificatrice delle donne e troppo preoccupati del raccolto per comprometterlo con guerre. L'identità tra «estraneo al gruppo» e «nemico» ci risulta sia su basi linguistiche negli Indoeuropei (l'isoglossa *ghosti-* ha prodotto, tanto per fermarsi al latino, *hospes* e *hostis*), sia su basi storiche nei beduini d'Arabia. Esistono isoglosse indoeuropee per «obbligare a combattere», «colpire-uccidere», «martello come arma», «arma da taglio»; l'isoglossa che verrà poi usata per «prezzo» o «salario» significa «compenso per azione coraggiosa», quella che designerà il capo (tedesco *herr*, greco *kóiranos*) è una derivazione da *koryo*, «contingente militare» (il che ci avverte che gli Indoeuropei non avevano capi superiori al *pater* se non, occasionalmente, in grosse spedizioni armate); tali spedizioni erano chiaramente razzie, come ci lascia intendere l'isoglossa *segh-* che significa «ottenere una preda combattendo», e che solo più tardi (latino *consequor*) indicherà il «raggiungere uno scopo» non importa come. La razzia, spesso come rimedio a un'altra precedente razzia subita dal gruppo, è prassi normale sia tra i beduini arabi, sia tra i nomadi uralici, come i Kuci Paktuni dell'Afghanistan (uno dei pochi popoli rimasti alla fase del nomadismo puro). Gli Arabi nomadi, il cui capostipite Ismaele già la Bibbia⁴⁷ raffigura come uomo «la cui mano è contro tutti, e che ha le mani di tutti contro di sé», e che Strabone⁴⁸ descrive sempre in lotta per le pasture, così si presentano attraverso i versi del loro poeta Al-Qattani: «Il nostro mestiere è la scorreria/contro il nemico, contro il vicino;/e se non c'è nessun altro da depredare,/anche contro il nostro fratello». Nella fase nomade anche gli Ebrei registravano continui conflitti tra pastori per questioni di proprietà del bestiame⁴⁹ e di diritto di abbeverata ai pozzi delle oasi⁵⁰.

Popoli come questi non hanno riti, luoghi sacri, sacrifici, immagini, sacerdoti, miti: per le cerimonie occorre periodicità, e i nomadi vivono l'istante; santuari e templi richiedono stabilità di sede, e i nomadi passano come il vento senza lasciar tracce; arte figurativa e mito esigono immaginazione, e il deserto, sempre eguale, non consente di fantasticare (perfino Leopardi aveva bisogno di una sie-

⁴⁴ Exod. 6, 20.

⁴⁵ Gen. 19, 30-38.

⁴⁶ Gen. 21, 14; Deuter. 24, 1.

⁴⁷ Gen. 16, 12.

⁴⁸ XVI, 4, 17, 776.

⁴⁹ Gen. 13, 7.

⁵⁰ Exod. 2, 16-17.

pe per immaginare tante cose al di là di essa). Gli Indoeuropei non hanno isoglosse per queste cose (la somiglianza tra il latino *flamen* e il sanscrito *brahman* non è certo un'isoglossa e può avere origine dalla civiltà pre-aria). Eppure proprio i nomadi sembrano i primi esseri umani a conoscere un embrione di religione: l'adorazione muta di ciò che è superiore all'uomo, particolarmente congeniale al pastore che passa lunghe ore in contemplazione del deserto e del cielo, che è come dire di due nulla.

Gli Indoeuropei adoravano tutto ciò che è *luminoso*. Temperamenti prettamente visivi, essi avevano una ricca terminologia per tutto ciò che concerne la vista: il corpo (*kwrp*) è «ciò che si vede»; «sapere» viene sempre dalla radice «vedere» (*weid*), a volte anche nel senso di «sapere il futuro» (il norreno *spa*, «profezia», viene dalla stessa radice del latino «*species-spectare*»), e ciò ci ricorda, incidentalmente, che anche il «saper tutto» che caratterizza il dio adorato dai nomadi semiti (El, Jahveh, Allah) si esprime sempre, nei testi sacri, come un «veder tutto». La luce è espressa dalle isoglosse *leuk* (da cui *lux* e *luna*) e *diw*, che procrea da un lato il latino *dies* e il greco cretese *dia*⁵¹ indicanti il «giorno», dall'altra termini come il latino *deus-divinus*, il sanscrito *deva*, il persiano *daeua*; cosicché «divino» e «luminoso» sono la stessa cosa, e nei politeismi degli Indoeuropei divenuti sedentari gli «dèi» saranno gli «esseri luminosi». Il nomade protoindoeuropeo non ha dèi perché non ha miti: ha però gli occhi spalancati sulle cose luminose, che sembrano affascinarlo fino a renderlo alquanto ottuso ai colori (che sono poveri di isoglosse). Egli adora, nelle lunghe pause a guardia del gregge, la luce che lo circonda: l'isoglossa per «oriente» significa «ciò che sta davanti», quella per «occidente» all'inverso «ciò che sta dietro» (e non dimentichiamo che anche per i beduini dell'Arabia «sud» è sinonimo di «destra» e «nord» di «sinistra»), il che evoca i nomadi prostrati all'alba nell'adorazione della luce che ritorna. Per loro è *divino* tutto ciò che è *luminoso*, e luminose sono soprattutto tre cose: il cielo, il fuoco e il padre.

Il cielo (*diauh*) è «il luminoso» senza aggiunte: il clima dei deserti e delle steppe, che come abbiamo visto ignora il tempo piovoso, conosce un cielo sempre splendente di luce diurna o di luce stellare. Il sanscrito *dyaus*, «cielo», a volte è un dio: lo stesso dio che i Persiani chiamavano *Diyaus*, ma che per testimonianza di Erodoto⁵², il quale molto giustamente lo identifica col greco Zeus, non era adorato in immagine, bensì identificato con «tutto lo spazio celeste». Oltre a *Dyaus*, *Diyaus* e Zeus, dall'isoglossa indoeuropea derivavano il loro nome altri dèi: il romano Giove, il Tiwaz degli Svevi nomadi, lo Ziu o Tyr dei Germani. Il suo nome è spesso sentito, dopo tanti secoli di vita sedentaria, ancora come «cielo» o come «luminoso»: *Dyaus-Diyaus* non è altro che la volta del cielo; Zeus è «il più alto degli dèi»⁵³, è il dio «che siede in alto»⁵⁴ e vive sull'Olimpo che non si distingue molto dal cielo (in Esiodo⁵⁵ colpisce i suoi nemici «dal cielo e dall'Olimpo»); Giove è detto dai Salii *Lucetius* in quanto «autore della luce». Al «luminoso-divino» che è il «celeste» si contrappone l'«umano» che è il «terrestre»: come hanno la

⁵¹ Macrob. *Sat.* I, 15, 14.

⁵² I, 131.

⁵³ *Il.* XIX, 258; XXIII, 43.

⁵⁴ *Il.* VII, 69; XI, 544; XVIII, 185.

⁵⁵ *Tb.* 689.

stessa radice i primi due termini, così anche i due secondi derivano da radice comune (latino *homo-humus*, lituano *zmuô-zême*, ecc.), e ciò crea una curiosa ma certamente accidentale analogia con un inno dei Fang, Bantu nomadi dell'Africa Equatoriale, al loro dio celeste Nzame («Nzame è in alto, l'uomo in basso/il dio è il dio, l'uomo è l'uomo/ciascuno nella sua dimora»); ma l'uomo ha anche un'altra isoglossa, *mrtyo*, «il mortale»: e ci è lecito per lo meno ipotizzare, data l'insistenza dei popoli di idioma indoeuropeo sull'immortalità degli dèi (i Greci contrapponevano spesso i «mortalì» agli «immortalì»), che del cielo venisse sottintesa l'immortalità in opposizione alla morte di tutto ciò che è sulla terra. Non il suolo arido e inospitale, ma il cielo è la vera patria del nomade.

I nomadi indoeuropei adoravano comunque il loro cielo divino nel modo al quale i Persiani resteranno fedeli ancora nel quinto secolo a.C.: senza caratteristiche personali, senza tratti antropomorfici o teriomorfici, come la grande cupola azzurra o stellata da cui proviene ogni luce, sempre serena e silenziosa. Più personale è il cielo dei nomadi mongoli, probabilmente memori dell'essere celeste mitizzato dai loro antenati cacciatori di selvaggina migratoria; più tempestoso e folgorante quello dei nomadi semiti, erranti in zone desertiche e steppe molto vicine ad altre piovose, e comunque aventi un'origine comune con gli agricoltori abitanti quelle terre. Il dio-cielo mongolo, sia egli il Torem degli Ugrofini, il Num dei Samojedi, il Tengri degli Altaici, o Tien («dio» e «cielo» insieme) che è la traccia lasciata dai nomadi in Cina, capovolge il rapporto indoeuropeo uomo-cielo: per gli Indoeuropei il cielo divino è «il luminoso», quello che tutti vedono; per gli Uralici è l'onniveggente, «colui che vede tutto e tutti», e mutua dai suoi adoratori almeno un carattere antropomorfo, la vista. Non molto dissimile è l'onniveggenza del dio uranico tra i nomadi camiti: essa è comune a Wak dei Galla e dei Rendille, (Waha per gli Hadiya), a Hahò dei Sidama settentrionali, a Heqo o Yero dei Sidama occidentali, a Kwoth Nhial («spirito cielo») dei Nuer nel Sudan, a Asis dei kenyoti Kipsigis e soprattutto a Eng-ai dei Masai. Questi dèi-cielo, adorati da popoli che ben conoscono (e sistematicamente depredano) zone piovose abitate da agricoltori, hanno spesso caratteri pluvii e tempestosi, che sono addirittura costitutivi in Eng-ai, il cui nome vuol dire «la pioggia». Analoghi tratti temporaleschi, analoga onniveggenza e ancor maggiore personalizzazione (nel senso che il dio-cielo si trasforma sempre più chiaramente nel dio-in-cielo) presenta la corrispondente divinità dei nomadi semiti, riconoscibile sotto i suoi diversi nomi: El in Siria e poi nell'Arabia desertica, Elyon a Berito (oggi Beirut), Baalshamin (in aramaico «il signore del cielo») nella Siria di tempi successivi, Jahveh in Israele, Allah (*al ilâh*, «il dio») nei beduini dell'era cristiana. Tutti gli indizi concorrono a farci pensare che tra questi *elohim* («dèi») il nome originario fosse El, che vuol dire semplicemente «dio»: tale nome è infatti noto in testi amorrei, quelli di Ugarit, fin dal secondo millennio a.C., ma certamente diffuso in tutta l'area amorrea, visto che più tardi lo ritroviamo in Arabia e che penetra, come «El creatore della terra» (*Elkunirsa*) e certamente per il tramite della dinastia amorrea babilonese, perfino nel pantheon ittita. Gli Ebrei proto-nomadi non ancora emigrati in Egitto dovevano essere essi pure un gruppo di Amorrei adoratori di El; più tardi, per uscire dall'Egitto e attraversare il deserto sinaitico, adottarono come bandiera, su consiglio di Mosè, il culto di Jahveh, che doveva essere un attributo del dio supremo usato dai Semiti nomadi del monte Horeb; ma sentirono sempre i due *elohim* come sostanzialmente identici, tanto

è vero che usarono i due nomi l'uno per l'altro, da un lato attribuendo ad Abramo un patto con Jahveh, dall'altro chiamando a volte El il loro dio⁵⁶; e comunque, in pieno contrasto con la tradizione sacerdotale che li voleva adoratori di Jahveh fin dalle origini, non dimenticarono mai di avere conosciuto questo nome divino per la prima volta in Egitto, tramite Mosè⁵⁷. Jahveh presenta spiccati caratteri antropomorfici (ha membra umane, sentimenti umani, «passeggia per il cielo»⁵⁸), notevole (anche se non assoluta) onnivegenza e manifestazioni d'ira sotto forma di temporali⁵⁹: somiglia dunque molto a Zeus, e certamente sta al dio-cielo protoamorreo come Zeus sta al cielo divino protoindoeuropeo, nel senso che in entrambi i casi il cielo si è umanizzato.

Tornando ai Protoindoeuropei e alla serie delle cose «luminose», troviamo un'evidente adorazione del fuoco: l'isoglossa che lo semantizza è del genere «animato» e «divino», e ciò si spiega col fatto che il fuoco, oltre ad essere luminoso come il cielo, si collega col cielo per il suo tendere in alto, il suo portare in cielo mediante il fumo le cose bruciate, tanto che è legittima l'ipotesi che le offerte al cielo divino venissero inviate a destinazione bruciandole, come poi fecero in epoca storica tanti popoli di lingua indoeuropea; d'altro lato il fuoco fu adorato dai Germani, dai Persiani, soprattutto dagli Indiani che lo personificarono (diversamente da quanto avveniva nella preistoria nomade) in una divinità detta appunto Agni, «fuoco» (latino *ignis*); e venne usato dai Greci nel rito delle *amphidromia*, consistente nel portare di corsa attorno a una pira un neonato di cinque giorni, ennesimo rito di riconoscimento di paternità. Il fuoco ebbe larga parte anche nel sacrificio degli Ebrei a Jahveh; e quest'ultimo apparve per la prima volta a Mosè dentro la fiamma che si sprigionava da un cespuglio di rovo sulla montagna di Horeb⁶⁰.

Terza cosa divina («luminosa») è per i Protoindoeuropei il padre, signore e padrone di tutti gli altri membri della famiglia. L'isoglossa indicante il «padre luminoso» si è trasformata in una serie di dèi locali, che però (almeno secondo Émile Benveniste) rivelano la loro origine da un vocativo («o padre luminoso») mediante il quale i membri della famiglia nomade onoravano il loro capo: Jupiter (con la variante Diespiter) dei Latini, Deipàtuos degli Illiri, Jupater degli Umbri, Dyauspitar degli Arii in India. Anche Zeus, abitualmente chiamato «padre», appare come l'archetipo della famiglia patriarcale greca; e Diespiter è secondo Gellio⁶¹ «il padre del giorno e della luce». Nei nomadi semiti, sempre per quella nostra ignoranza della loro preistoria, incontriamo ancora una volta una fase più avanzata del processo religioso: come troviamo gli Ebrei e gli altri nomadi del Vicino Oriente già passati dal «cielo divino» al «dio in cielo», così li troviamo anche al di là della metamorfosi del «padre divino» in «dio dei padri» o in «dio del padre»⁶².

Il cielo sembra condizionare, nei Protoindoeuropei, anche il trattamento dei morti: gli agricoltori neolitici, come abbiamo osservato in altra parte, ritenendo-

⁵⁶ Ad esempio in *Gen.* 16, 13; 18, 1; 21, 33; 31, 13.

⁵⁷ *Exod.* 3, 13-14; *Ezech.* 20, 5; *Os.* 12, 10; 13, 4.

⁵⁸ *Job.* 22, 14.

⁵⁹ *Jud.* 5, 4; *Psalms.* 18, 11-13; ecc.

⁶⁰ *Exod.* 3, 1-4.

⁶¹ *V.* 12, 6.

⁶² Cfr. *Gen.* 9, 8-9; 17, 7-8; *Exod.* 3, 13-16.

si generati dalla terra, ad essa tornavano dopo morti, e da essa speravano una futura resurrezione analoga a quella annuale del grano; i pastori nomadi, che nella terra vedono solo il deserto e che considerano il cielo analogo al padre (in quanto domina tutte le cose come il padre domina tutti i familiari), pensavano che il Luminoso dovesse accogliere anche i loro corpi, e che i morti non dovessero essere seppelliti, ma offerti alla volta celeste. Dai cacciatori avevano ereditato un antichissimo mezzo per inviare i cadaveri in cielo: esporli al pasto degli uccelli, messaggeri del cielo (di qui l'arte *augurale* romana e soprattutto celtica, i miti iranici e ugrofinnici su uccelli che portano i morti nell'al di là, l'aquila di Zeus e le frequenti trasformazioni in uccelli degli dèi nell'*Iliade*⁶³ e nell'*Odissea*⁶⁴); ma di proprio aggiungevano il citato nesso tra cielo e fuoco, che permetteva di inviare in cielo ciò che volessero bruciandolo e trasformandolo in fumo che si protende in alto (dove l'idea⁶⁵ che gli dèi si nutrono del fumo delle vittime bruciate). Esposizione e cremazione dovevano essere abbinate nei Protoindoeuropei, dato che le ritroviamo abbinate nei Persiani (gli eredi dei Magi, i Parsi, espongono ancora i morti agli avvoltoi sulle cosiddette «torri del silenzio») e nei Celti (esposizione agli avvoltoi attestata da Silio Italico⁶⁶, cremazione solenne del guerriero coi suoi servi, animali e oggetti personali da Cesare⁶⁷); gli Ucraini hanno conservato da epoca precristiana l'idea di un «giardino celeste» (*raj*, oggi *irij* o *virij*) dove vanno gli uccelli in autunno e i migliori uomini dopo la morte, ma il cronista arabo Ibn Fadlân riferiva di essersi sentito dire da un Russo della sua epoca: «Voi Arabi siete sciocchi a mettere l'uomo più caro e onorato sotto la terra, dove i vermi lo divorano; noi invece lo bruciamo in un momento, perché vada subito in cielo». Tra i due il sistema preferito doveva essere l'incinerazione, che troviamo diffusa in epoca storica dappertutto dove arrivano le lingue indoeuropee, e contemporaneamente alla presenza di tali lingue. Il nesso tra fuoco e cielo in essa sottinteso non è solo indoeuropeo: la tenda mongola più tipica, la *yurta*, ha un'apertura in alto per l'uscita del fumo detta «finestra del cielo»; e da essa sono derivate, nei Mongoli sedentarizzati, le case tibetane con apertura in alto detta «porta del cielo».

È lecito supporre che i nomadi protoindoeuropei, oltre a portare al mondo un embrionale concetto di religione, gli portassero anche un primordiale e confuso concetto di sopravvivenza dell'anima, o dello spirito vitale: vedendo le carni del morto trasformarsi in fumo e in questa forma dirigersi in cielo, probabilmente avevano a poco a poco dato forma all'idea che nel corpo fosse già contenuto un «fumo» (greco *thymós*, dalla stessa radice *dhum* del latino *fumus*) che il fuoco liberava e indirizzava al cielo, sua patria: Erwin Rohde ritenne che la cremazione descritta da Omero avesse, a giudicare dalla terminologia, la funzione di staccare lo spirito dell'eroe dal corpo; e i Prussiani di lingua baltica del XV secolo deducevano la sorte dell'anima dalla direzione del fumo che si leva dal corpo cremato, almeno a quanto riferiva Guillebert de Lannoy, che scriveva: «e credono, se il fumo va dritto in cielo, che l'anima è salva, ma, se esso va spargendosi lateral-

⁶³ V, 778; VII, 58 ss.

⁶⁴ I, 320; III, 371; XXII, 239.

⁶⁵ Espressa in *Il*, I, 66-67.

⁶⁶ III, 340 ss.

⁶⁷ B.G. VI, 18, 4 ss.

mente, che l'anima è perduta». Ancora una volta troviamo nei nomadi concezioni assai diverse da quelle degli agricoltori: da questi nasce l'idea della resurrezione finale che ritroviamo nel giudaismo più tardo e nel cristianesimo; da quelli si sviluppa in India, in Tracia, in Grecia e nel mondo celtico la grandiosa concezione dell'immortalità dell'anima e della reincarnazione. Il materialismo sembra nato dagli agricoltori neolitici chini verso la terra per spiare il germogliare delle nuove messi; lo spiritualismo dai pastori sdraiati tra le greggi a spiare la luce celeste e le spire di fumo che si sprigionano dal fuoco. Nomadi e sedentari, anche là dove sembrano avere origine comune, camminano su strade rigidamente parallele.

VII LA PREISTORIA È IL MONDO DEL COSTUME

Le culture preistoriche e precittadine conoscono in larga misura la magia (venatoria e agricola); in forma embrionale la religione (adorazione della luce e del cielo nei pastori); mai, e in nessuna forma, la morale. L'antitesi tra bene e male, forza motrice di ogni azione cosciente, non può certo mancare: ma il bene è la caccia abbondante, la messe adeguata alla semina, la fecondità del bestiame, la vittoria nelle razzie, l'armonia tra i membri del clan di sangue o della famiglia patriarcale; il male è l'esito sfortunato della battuta o della raccolta, la siccità o la grandine che decimano il raccolto, la moria delle greggi, la perdita di molti animali per le razzie altrui, la discordia entro la comunità. Il bene e il male non si fanno: si ricevono; dalla terra, dal cielo, dai genii della selvaggina, dagli alberi, dalla forza magica che tutto domina, dalla divinità. L'uomo può sbagliare o trascurare le pratiche magiche, ma per ignoranza, non per malvagità; può adorare ciò che non andrebbe adorato, ma per storditaggine, non per empietà. E, soprattutto, l'uomo non sbaglia in quanto individuo, ma in quanto nucleo di esseri umani.

Il clan di sangue e la famiglia patriarcale non solo non sono *somme* di individui (nessuna società lo è mai stata), ma neanche sono *aggregazioni* di individui: sono, invece, i veri individui, le unità primordiali di una cultura; e quelli che in epoca storica saranno considerati individui sono, entro tali unità, come le cellule dell'organismo o gli ingranaggi della macchina, privi di ogni significato al di fuori del complesso. Elsdon Best raccontava una serie di equivoci nati tra i Maori e gli Europei sbarcati per la prima volta in Nuova Zelanda a proposito dell'uso della parola «io»; il Maori diceva: «Là ho sconfitto il nemico», o «Ecco le mie terre», alludendo però sempre al proprio clan (compresi i morti), più o meno come la nostra bocca dice «io» riferendosi alla persona cui appartiene e non a se stessa come bocca. Monteil ricordava come gli Azanda del Congo Belga (oggi Zaire), se liberi e della stessa età, fossero praticamente intercambiabili e dessero ai bianchi le identiche risposte a eguali domande, in quanto nessuno pensava di rispondere a nome proprio, e ognuno sempre a nome di tutti; e il reverendo Willoughby riteneva comune a tutti i Bantu questa mentalità, che ignora l'individuo e vede nella famiglia la più piccola unità umana («un uomo appartiene al suo clan, non appartiene a se stesso», scrivono Smith e Dales dei Ba-ila rhodesiani). «Il capo — disse un Thonga a Junod — è la terra. (...) Senza di lui le mucche sono sterili. Egli è il marito: senza di lui il paese è come una donna senza sposo. (...) Senza di lui una famiglia non esiste più: è morta. (...) Il capo è un essere magico». Thalheimer, che ha studiato a fondo il linguaggio dei Melanesiani, ha scoperto che «la solidarietà reciproca fra parenti viene designata con gli stessi termini della solidarietà delle parti del corpo fra loro» e che «l'individuo è entro la famiglia ciò che entro l'organismo vivente sono le membra, come testa, braccia o gambe». I popoli che praticano il matrimonio esogamico si scambiano le donne (se la linea è paterna) o gli uomini (se la discendenza è matrilinea) in nu-

mero eguale, in modo da mantenere in entrambi i clan intatto il potenziale numerico; quelli che esercitano la vendetta uccidono tante persone dell'altro clan quante ne hanno perdute nella guerra con esso. In Oceania l'indigeno che ha lavorato per i bianchi e torna alla sua tribù col compenso ricevuto lo divide col clan a cui appartiene: non è stato lui personalmente a vendere il proprio lavoro, ma è stato il clan a privarsi del lavoro di un proprio membro; perciò la remunerazione del lavoro stesso va al clan.

Può anche accadere che l'individuo non faccia più parte del clan, esattamente come a una parte del corpo può accadere di essere recisa: ma allora, come la parte del corpo non ha più alcuna funzione, così l'individuo non esiste più in alcun modo. Gli Esquimesi, popolo pacifico e incapace di violenza, non hanno duelli cruenti, ma duelli a colpi di canzoni satiriche: la controversia che ha provocato il duello non si risolve, come nelle società guerriere, con la morte del perdente, ma con la sua ridicolizzazione agli occhi della comunità, in virtù della quale il vinto è emarginato e quindi inesistente come persona, praticamente morto. Anche tra i beduini d'Arabia o del Sahara chi si ritrova staccato dalla propria tribù si considera *res nullius*, e può tornare ad esistere come essere umano solo nel caso in cui venga accolto in altra tribù; altrimenti è come un morto. Birket Smith narra di essersi trovato in un canotto in precipitosa discesa lungo un fiume vorticoso, tra scogli affioranti e ghiacci galleggianti: il pilota esquimese si mostrava estremamente ritroso a dare disposizioni ai rematori, anch'essi esquimesi, sulla condotta da tenere, sia pure in una situazione così pericolosa per la vita di tutti, e alle loro richieste rispondeva: «*àmai*» («non lo so»); non avendo attorno a sé il suo clan, unico soggetto in grado di deliberare, egli era incapace di decidere, e lasciava andare l'imbarcazione in balia dei flutti nella speranza che gli eventi stessi decidessero per lui. Perfino uno straniero, ad esempio un Europeo, non è ritenuto in grado di decidere qualcosa da solo: una tribù africana che lo trova sul proprio territorio deve prenderlo sotto la propria protezione.

Nell'ambito della mentalità primitiva la trasgressione individuale è dunque non illecita, ma materialmente impossibile. La controprova di ciò è data dai grossi problemi che incontrarono i pastori nomadi allorché, aggirandosi in mezzo ai sedentari o addirittura convivendo con essi, entrarono in contatto con costumi opposti ai propri: vedremo che proprio questo trauma provocherà la nascita della morale, come distinzione tra un *buon* costume (il proprio, quello del popolo di appartenenza) e un *cattivo* costume (l'opposto del proprio, quello dei popoli di diversa estrazione); ma a volte il trauma era così forte, il fatto così inusitato e inaudito, che si preferiva negarne l'esistenza. Erodoto¹, descrivendo i costumi della nobiltà persiana (e cioè dei nomadi indoeuropei che avevano sottomesso gli aborigeni dell'altopiano iranico, conservando come si è visto l'adorazione impersonale del cielo), ne mette in evidenza le sopravvivenze patriarcali («prima dei cinque anni il bimbo non frequenta il padre e vive in mezzo alle donne affinché, se muore durante la prima infanzia, non procuri al padre alcun dolore»), ma aggiunge che l'uccisione del padre ad opera del figlio viene negata anche quando si verifica, essendo ritenuta impossibile di fatto, anziché essere constatata *de facto* e condannata *de iure*: «sostengono che, ogni volta che simili delitti avvengono, è assolutamente certo che, facendo ricerche, si scoprirebbe che gli autori erano

¹ I, 136-137.

falsi figli o figli adulterini, perché secondo loro non è di fatto possibile che il vero genitore muoia per mano del suo proprio figlio».

D'altro lato l'uomo preistorico non può avere nessuna forma di morale perché non può ammettere due possibilità nella condotta umana. I pigmei Bambuti, a quanto riporta Turnbull, rifiutano di dare un qualsiasi senso a qualcosa che non abbiano visto accadere con i propri occhi; analogamente gli Esquimesi della Groenlandia, quando il missionario padre Crantz chiedeva loro «a che pensassero», scoppiavano a ridere e rispondevano: «Ah, voialtri bianchi, sempre ad occuparvi dei pensieri! Noi Esquimesi pensiamo solo alla conservazione della carne per il prossimo inverno». Tenace è sempre stata la resistenza dei primitivi a credere e adorare una divinità che non si vede: non dimentichiamo che la prima forma di religione è quella dei nomadi, che adorano il cielo e la luce, e cioè proprio le cose che si vedono meglio. «Il fatto è — scriveva Pjotr Alexeevic Kropotkin — che un primitivo, allevato alle idee di solidarietà della tribù (per il bene come per il male) non è in grado di comprendere un Europeo 'morale' che non conosca nulla di questa solidarietà»: tutti gli sforzi di Claude Lévi-Strauss e dell'antropologia strutturalista per annullare la grande quantità di storia che ci divide dai nostri lontani antenati si sono risolti in dotte quanto inconsistenti teorie aprioristiche; e hanno rivelato, in ultima analisi, quanto etnocentrismo continui a sopravvivere nella scienza moderna dell'uomo, sempre pronta a cercare cavilli per ridurre il diverso da noi all'eguale a noi (è in fondo lo stesso procedimento che ci porta a rimuovere l'handicappato, l'omosessuale e il malato di mente prima ancora di capirne la diversa struttura). Era invece nel giusto Durkheim allorché riteneva che nei primitivi si dovesse studiare non la «morale», ma il *costume*.

Un giorno lo sciamano esquimese Aua espose all'esploratore Knut Rasmussen le consuetudini della sua gente; e, alla consueta domanda europea («perché?»), rispose: «Nemmeno tu sai indicare le ragioni, quando noi ti domandiamo perché la vita è quella che è. Così è, e perciò così deve essere. Tutte le nostre usanze hanno origine dalla vita e rientrano nella vita; non spieghiamo niente, ma tutte le nostre risposte rientrano in ciò che ti ho esposto. (...) Noi non sappiamo né riusciamo a capirne il perché, ma seguiamo queste regole affinché ci sia dato di vivere tranquillamente. E sappiamo così poco, nonostante tutti i nostri maghi, che abbiamo paura di tutto ciò che non conosciamo. Abbiamo paura di ciò che vediamo attorno a noi, e abbiamo paura di ciò che narrano le tradizioni e gli antichi racconti. Per questo restiamo fedeli alle nostre usanze e rispettiamo i nostri divieti». Tali norme e divieti sono spesso elencati nelle iniziazioni, là dove queste esistono; e in alcuni popoli, come gli Yamana della Terra del Fuoco, i missionari li hanno scambiati per precetti morali: ma per essere tali manca loro la seria possibilità che qualcuno del gruppo li trasgredisca volutamente. Le trasgressioni sono sempre involontarie, e comportano punizioni esteriori che vanno fino alla morte, o a quella morte civile che è l'estromissione dal gruppo: non esiste condanna o autocondanna a livello etico e interiore; e tanto meno disapprovazione pubblica priva di sanzione. Si può anche parlare, in certi popoli, di un rudimentale diritto; ma la moralità è ancora lontana, perché il costume è uno solo, e come tale non può essere né buono (perché non ce n'è un altro cattivo) né cattivo (perché non ce n'è un altro buono). I *mores* non sono la morale, l'*ethos* non è ancora l'etica. Perché il *mos-ethos* si trasformi da costume in moralità è *necessario che il contrario del costume sia possibile concretamente e fattualmente*; che cioè (per

rimanere all'incredulità dei Persiani descritti da Erodoto) il figlio che è proprio il figlio realmente uccida il padre che è proprio il padre.

Una simile svolta non può avvenire nelle culture che abbiamo finora descritte, e cioè nelle culture preistoriche: ognuna di esse è troppo unitaria, compatta, imperniata sulla comunità intesa come individuo, perché si apra l'alternativa concreta tra due opposti modi di comportarsi e la conseguente scelta tra quello «buono» e quello «cattivo». La preistoria è il mondo del *costume*; il *buon costume* è un concetto nato con la scrittura, con le città, con la storia. I due opposti modi di comportarsi già esistevano nella tarda preistoria, allorché le campagne erano abitate dai sedentari pacifici, ginecocratici, consanguinei, dediti alla magia, e le steppe invece dai nomadi guerrieri, patriarcali, omogalatti, adoratori del cielo. Che cosa mancava? Semplicemente l'incontro tra i due modi di comportarsi. Quell'incontro, avvenuto poco prima o poco dopo il 3000 a.C., fu la scintilla che mise in moto la lunga storia dell'umanità: una storia dalla quale tutti coloro che non incontrarono il diavolo (e cioè il diverso) rimasero inesorabilmente tagliati fuori. Se nomadi o sedentari non si fossero rudemente scontrati, oggi nessuno di noi starebbe scrivendo o leggendo la storia del nostro lungo passato.

PARTE II
IL COMICO O IL MONDO A MORALE UNICA

I

IL TRAUMA DELL'INCONTRO TRA CULTURE OPPOSITE

La migrazione dei pastori nomadi nei paesi degli agricoltori sedentari ci risulta, da documenti scritti, iniziata alla metà del III millennio avanti Cristo e proseguita fino all'epoca di Gengis Khan e Tamerlano (secondo quarto del II millennio dopo Cristo); il che ci darebbe quasi quattro millenni di invasioni: ma, anche se dobbiamo per forza di cose attenerci alle testimonianze scritte, nulla esclude che invasioni precedenti gli inizi della scrittura abbiano contribuito in modo determinante a costituire civiltà già in possesso del bronzo come quelle sumerica e accadica in Mesopotamia, quella cananea in Palestina e Siria, quella dell'Indo, l'elamita, la subarea, ecc. Sta di fatto che attorno al 2500 i primi documenti scritti, egizi e sumerici, ci parlano di nomadi invasori: le tavolette sumeriche raccolte da Edzard e Rowton li chiamano *sha navîm* («nomadi», presumibilmente Gutei e Lullubei) e anche *Mar-tu* (Amorrei); i papiri di Piopi I, attorno al 2350, registrano l'ordine del faraone al suo comandante Uni di organizzare una spedizione punitiva contro «gli uomini della sabbia», dopo il fallimento di ben cinque missioni di pace, in quanto i nomadi (forse Amorrei provenienti da Canaan) continuano ad assaltare le carovane. Quasi contemporaneamente nomadi di lingua indoeuropea e ugrofinnica compaiono in Russia, attaccando la cultura calcolitica nordcarpatica (estesa dalla Polonia fino al Dniepr) e fondendosi con essa nella cultura detta dei *kurgani*, o delle tombe a fossa, o della ceramica cordata, o dell'ascia forata da combattimento, che poi si spinge fino in Asia Minore (2300 ca.), a nord dei Carpazi fino al Baltico (2300-2200) e nei Balcani fino a Lerna in Grecia (2200 ca.): a partire dal 2000 la cultura dei kurgani si divide in cultura «protocimmeria» (a nord del Mar Nero), in cultura «protoscitica» o «delle tombe a camera» (più a oriente, tra Europa e Asia) e in cultura «proto-ugrofinnica» o di Turbino (nella Russia orientale e nella Siberia occidentale). Intanto i Gutei distruggono il primo vero Stato unitario mesopotamico, quello fondato dall'accade Sargon, ma senza costruire una diversa civiltà, dato che ai Sargonidi succede la III e ultima dinastia sumerica, concentrata a Ur e distrutta un secolo più tardi dall'altro popolo nomade, gli Amorrei; questi si dimostrano più costruttivi dei Gutei, perché da essi nasce la dinastia che fonda, col capotribù Sumuabum, il primo impero babilonese, culminante dal 1792 con Hammurabi. Ma nel II millennio le due ondate di nomadi, quella di lingua indoeuropea, proveniente da nord, e quella di lingua semitica, originaria presumibilmente dalla Siria e dagli altipiani iranici, si fondono: gli archivi di Mari, città dell'alto Eufrate collocata proprio sulla via maestra dei nomadi, ci attestano che nel primo quarto del millennio agli Amorrei e ai Gutei (questi ultimi sconfitti definitivamente dall'amorreo sedentarizzato Hammurabi) si aggiunsero Khanei, Iabasei, Turukkei, Beniaminiti e Hana (tra questi nomadi deve essersi formato il primo nucleo del popolo ebreo, da Abramo e Giacobbe); la tomba del principe egiziano Chnem-Hotep, vissuto verso il 1900, scoperta a Beni Hasan, 300 km. a sud del Cairo, reca dipinti sulla

parete settentrionale gli «uomini della sabbia», comandati da un capo dal nome semitico di Abisai, con vesti multicolori, bastone da pastore, otri per l'acqua, capre e asini, in atto di portare doni; ma Ittiti, Luvii e Mitanni parlano già lingue indoeuropee, così come i primi Aarii che cominciano a conquistare l'India nello stesso periodo e i Minii o Pelasgi che invadono la Grecia dando inizio a quella fusione linguistica e culturale con gli aborigeni che produrrà alcuni secoli dopo la lingua greca e la civiltà micenea: la prima grande invasione indoeuropea dalla Grecia all'India è attestata dalla comparsa dell'incinerazione dei morti, dall'uso del cavallo e da una serie di distruzioni più o meno totali in Argolide, Attica, Cicladi, Troia II, Palestina, Beycesultan (alto Meandro) e area dell'Indo (Rana Ghundai III C) tra il 2200 e il 2000. Apporti in parte camitosemitici (dal Delta egiziano) in parte indoeuropei (Luvii dall'Anatolia) precedono di poco, a Creta, l'inizio della grande civiltà palaziale; nomadi semiti con qualche apporto indoeuropeo sembrano essere sia i Cassiti che nel 1749 distruggono il primo impero babilonese, dominando poi la Caldea per quattro secoli, sia gli Hyksos (*beka-sbasu*, «signori nomadi») che per due secoli sottomisero l'Egitto.

La seconda metà del millennio vede una seconda ondata di nomadi, assai più numerosa e agguerrita della prima, dilagare nell'area che aveva conosciuto la pacifica civiltà neolitica. Gli Indoeuropei, che hanno conquistato anche l'altopiano iranico e che emulano gli splendori sumero-egizi con gli imperi ittita e mitannico e con la luminosa civiltà micenea, dilagano in Europa con Germani, Balto-slavi, Celti, Italici; si creano civiltà miste, tutte in stretto rapporto col mondo miceneo, i cui manufatti sono rintracciabili in un'area che va dalla Siria alle isole britanniche; e la marcia inarrestabile di questi pastori guerrieri è segnata dall'avanzata dell'incinerazione, che culmina nei «campi di urne» della civiltà del bronzo mitteleuropea (sembra che il sistema di spostamento fosse il *ver sacrum*, emigrazione di giovani nati nello stesso anno per fondare una nuova colonia¹). L'equilibrio tra Ittiti, Mitanni, Siri ed Egizi si accentra nella prospera Ugarit, ma è precario. La regione siro-palestinese è invasa da nomadi semiti, probabilmente residui degli Hyksos, che abbandonano l'Egitto: sono gli Ebrei, emigrati in Egitto (a quanto vuole la loro tradizione) con Giacobbe, il cui nome (Jakob-her) è stato letto da qualche storico su scarabei dell'Egitto dominato dagli Hyksos, e ora di ritorno in Canaan attraverso il deserto del Sinai, a rivendicazione di una divina promessa fatta dal dio dei nomadi ad Abramo; ma al nucleo di origine egiziana si aggregano altri nomadi, come i Keniti o Recabiti, e altri ancora emigrano in Canaan o vi fanno scorrerie, come gli Amaleciti, poi gli Aramei (che si stanziavano nel nord della Siria), infine gli Arabi, detti dagli Ebrei Ismailiti, Cedareni, Madianiti, Nabatei (*arab* nella Bibbia significa «nomadi») e combattuti più tardi anche dal re assiro Assurbanipal in una famosa spedizione verso il deserto. D'altro lato l'armonia tra i grandi imperi finì per spezzarsi: a Qadesh vi fu un memorabile scontro tra l'esercito egiziano comandato dal faraone Ramses II in persona e l'armata ittita guidata da Hattusilis, fratello del re Muwatallis. La battaglia di Qadesh è importante perché vi compaiono, al servizio dei due contendenti, nuovi popoli: con gli Egiziani combattono i nomadi nubiani e libi; con gli Ittiti, oltre ai Siri di Aleppo (Khaleb), agli Ugariti e ai Naharin (indoarii di Mitanni), anche i Luka (Lici), i Masa (Misi) e soprattutto i Derden (Dardani,

¹ Liv. XXII, 10.

popolo che l'*Iliade* sembra assimilare ai Troiani), evidentemente vassalli asiatici del re di Hatti. Dopo un nuovo periodo di pace, con conseguente prosperità di Ugarit, entrambi gli imperi si trovano a fronteggiare la formidabile offensiva congiunta dei «popoli del mare», detti in un monumento di Karnak «popoli settentrionali venuti da tutte le terre»: essi spazzarono via il regno ittita, quello cipriota, lo Stato di Ugarit e gli altri staterelli siro-palestinesi; il faraone Merneptah li respinse nel 1220 a Paarisheps, e due volte Ramses III, il cui regno durò dal 1182 al 1151, li ricacciò dal Delta (la seconda volta addirittura dalla zona di Menfi). Tra i «popoli del mare» elencati trionfalmente nei monumenti dei due re vincitori troviamo nomi di nomadi camiti (come i Libu, il cui re Maraye è il comandante in capo della coalizione), ma ricompaiono i Derden e i Luka (ora non più vassalli degli Ittiti) e figurano per la prima volta gli Akawasha (Achei), i Tursha (Etruschi), gli Sherden (Sardi) e gli Sheklesh (Siculi); tra i popoli vinti da Ramses III (comandati da Mesher re dei camiti Meshwesh) si aggiungono i Peleset (Filistei), che sappiamo stanziati da tempo in Canaan (cui diedero appunto il nome di «Palestina») dopo un soggiorno nell'isola di Creta ormai grecizzata: tutto ciò configura una grande migrazione di nomadi in parte indoeuropei, in parte camitosemiti, cui solo l'Egitto e l'Assiria poterono sfuggire, il primo per la robustezza dei suoi eserciti, la seconda perché respinse il ramo più orientale dei «popoli del mare», quello chiamato dagli Assiri Moushkou e identificabile coi Frigi (il loro re è detto dagli Assiri Mita, e cioè Mida, re leggendario dei Frigi²), gruppo di Traci passato in Asia Minore, da cui più tardi si staccarono a loro volta gli Armeni³. Il ramo più occidentale è invece quello illirico, che in quegli stessi anni passa l'Adriatico e invade l'Italia centro-meridionale, dando luogo al gruppo degli Umbro-Sabelli. Anche la civiltà micenea, che da tempo era dilaniata da discordie interne culminate secondo ogni evidenza nella guerra di Troia (i documenti ittiti nominano due Stati d'Asia Minore probabilmente greci, gli Ahhijava assimilabili agli Achei e i Taruija o Vilusija che ci ricordano Troia-Ilio e che sono comandati da un Alaksandus facilmente riconducibile ad Alessandro-Paride), fu sommersa da invasori venuti dal nord (certamente dall'Epiro gravitante attorno al santuario di Dodona, così importante per i Greci del primo millennio a.C.) difficilmente scindibili dai Dori che a detta di Tucidide⁴ invasero il Peloponneso 80 anni dopo la guerra di Troia: i movimenti di truppe menzionati in tavolette micenee di Pilo, la costruzione di un muro di sbarramento sull'Istmo, la contemporanea distruzione di molti palazzi per incendi, ci tolgono gli ultimi dubbi sul fatto che la conquista armata ci sia veramente stata; ed è un fatto che Micene, la massima città greca, fu distrutta ben tre volte, nel 1250, nel 1220 e definitivamente nel 1200. Analoghe invasioni sono riscontrabili, più o meno nello stesso momento storico, dalla Francia e dal Baltico fino alla Cina, dove i nomadi Chou si impadroniscono della capitale stessa dell'impero, allora retto dagli Shang. Gli anni attorno al 1200 costituiscono una delle più radicali svolte della storia di tutti i tempi: dappertutto all'inumazione si sostituisce l'incinerazione, al bronzo il ferro, la cui lavorazione era stata probabilmente custodita dall'aristocrazia ittita, e divenne di dominio pubblico con la caduta di quell'impero.

² Herod. I, 14, 2; 35, 3.

³ Herod. VII, 73.

⁴ I, 12, 3.

L'età del ferro (culture di Halstatt e La Thène in Europa, regni assiro, babilonese e persiano in Asia Anteriore, Fenici e Greci nel Mediterraneo) non conobbe le grandi immigrazioni di popoli nomadi: l'Asia fu percorsa e saccheggiata da Sciti, Cimmerii e Sarmati provenienti da Russia e Siberia e spintisi fino alla Cina, da Arabi sconfinati verso Assiria e Asia Minore, da Celti giunti attraverso Italia e Grecia; ma la modifica delle civiltà ormai consolidate fu minima. Le invasioni vere e proprie ripresero agli inizi del Medio Evo e durarono fino alla fine di esso: i nomadi uralo-altaici, fermati dai Cinesi con la Grande Muraglia, dilagarono in Europa, dove furono detti Unni, Avari, Ungari, Bulgari, Turchi, Tartari, e solo alla fine del XIII secolo d.C., sotto Kublai Khan, Mongoli, Turchi, Tungusi e Uiguri poterono impadronirsi della Cina e dell'Indocina; i beduini del deserto arabico, vivacizzati dalla predicazione di Maometto, si spinsero in Asia Anteriore (dove posero una brusca fine alla secolare lotta tra Bizantini e Persiani), in Africa settentrionale, in Spagna e nelle grandi isole mediterranee, poi soppiantati in parte dagli Uralici di lingua turca. L'età moderna vede il regresso e la stabilizzazione dei nomadi superstiti. Decisiva per le sorti della civiltà eurasiatica rimane comunque la grande emigrazione dei pastori nel terzo e nel secondo millennio, che va di pari passo con la trasformazione delle culture agricole in grandi civiltà cittadine, e cioè col trapasso dalla preistoria alla storia mediante la diffusione della scrittura.

I documenti egizi e mesopotamici, gli annali cinesi, i miti greci e italici, conservano con molta vivezza il *trauma* provato dai sedentari alle prime incursioni di questi popoli «nuovi» o dimenticati da secoli: paura, orrore, disprezzo, indignazione, sono gli effetti suscitati da modi di vivere e di combattere ignoti e insoliti. Il deserto, che per il nomade è la vita, il mondo libero e pulito, per l'agricoltore è «il paese della sete e della paura»: i Sao, popolo contadino del Ciad, ricordano di essere venuti dal mare settentrionale (il Mediterraneo?) attraversando a piedi, con archi e frecce, senza animali e attrezzi adatti, lo spaventoso Sahara, fino al lago Fitri; ma già nell'antico *Libro dei morti* egiziano Osiride (il morto) rivolgendosi ad Atum (il sole la cui luce doveva abbandonare) non trovava altro termine di paragone, per figurarsi il paese dei morti, che l'immagine del deserto infinito dove «non c'è acqua né aria» e «manca il piacere di donna». In un testo egizio del Nuovo Regno⁵ si parla della regione abitata dai nomadi (*shasu*) come di un luogo dove «i leoni sono più numerosi dei leopardi e degli orsi»: là gli Shasu «si nascondono nella sterpaglia; alcuni di loro misurano quattro o cinque cubiti dalla testa ai piedi; feroci di lineamenti, il loro cuore non è dolce e non prestano orecchio alle preghiere». Deserto e popoli nomadi fanno a gara, nella fantastica esagerazione dei sedentari, ad apparire terribili, selvaggi, spietati, forieri di ferocia e di morte.

I Gutei, primi nomadi apparsi in Mesopotamia, vennero visti come i «dragoni della montagna» mandati dagli dèi per punizione: «I Gutei, che non conoscono legami come un popolo, che hanno aspetto di uomini ma parlano come cani, fu il dio Enlil a farli venire dalla montagna»; e il sovrano accade Narâm-sin, che li aveva vinti in uno scontro, si fece raffigurare nei monumenti rupestri in atto di calpestare il Guteo sconfitto. Il matrimonio per ratto, che abbiamo visto tipi-

⁵ Papiro Anastasi, I, 23, 7-8.

co dei nomadi, è considerato uno degli atti più barbari del Guteo, «che aveva sottratto la sposa allo sposo»: più tardi i Sutei usavano rivendere uomini e donne rapiti a quegli stessi sedentari cui li avevano prima sottratti, come risulta da una lettera paleo-babilonese che vietava di comprare persone razziate da quei pastori; e la parola sumerica *gudibir* («deserto») veniva tradotta in accadico *nukurtu* («paese nemico»). Va osservato, paradossalmente, che Livio dipinge il primo nucleo di Romani stanziato sul Palatino agli ordini del pastore Romolo⁶ in modo assai simile a come i Sargonidi vedevano i Gutei: una massa di gente inferiore⁷, un'orda senza capi⁸, che si procuravano le mogli portandole via ai popoli sedentari più vicini⁹, i quali, ignorando e sdegnando il matrimonio per ratto, assalirono con le armi i rapitori, ma furono poi convinti dalle donne (assai autorevoli, come abbiamo visto, nei popoli agricoltori) a unirsi con loro in un solo popolo¹⁰. Analoga è, nei miti greci, l'indignazione per i rapimenti di Elena, di Arianna¹¹, di Persefone, delle Danaidi e delle figlie del dio-fiume Asopo, e nelle favole di Cappuccetto Rosso e di Barbablù lo sdegno per la violenza maschile, ricordo dei nomadi razziatori di vergini; la condanna del matrimonio per compera e di quello per ratto è leggibile anche nel poema nordico *Skírnismál* («carne di Skírnir»), allorché il dio Freyr non può ottenere in sposa la bella Gerdh, da lui richiesta appunto tramite il suo fedele servo Skírnir, né con doni né con minacce, ma solo con la magia, che è alla base del matrimonio agricolo neolitico.

Il quadro non cambia, nella Mesopotamia del III millennio, se dai Gutei passiamo agli Amorrei che, come risulta da una lettera del governatore Ibbisin all'ultimo sovrano di Ur, «sono penetrati in massa all'interno del paese prendendo a una a una le grandi fortezze»: i Mar-tu (così li chiamano i testi sumerici) sono «contadini della montagna» che «non abitano casa né città» e «non conoscono il grano»; l'Amorreo «è come la potenza del vento del sud, che non ha mai conosciuto le città»¹²; è «abitatore della tenda [...] colui che scava i tartufi ai piedi della montagna, che non piega mai il suo ginocchio, che mangia carne cruda, che non ha una casa per tutta la vita, che non verrà sepolto il giorno della sua morte». Dei Sutei un funzionario dello Stato di Mari prevede che «all'epoca del raccolto, quando gli alleati si saranno ricongiunti con loro, [...] essi scenderanno giù fino alla riva dell'Eufrate e, dopo avere abbeverato le loro greggi nei ruscelli, scateneranno una grande razzia»¹³; le razzie dei Sutei, «gente della steppa», continuano ancora nell'VIII secolo, allorché Sargon II di Assiria si gloria di averli «abbattuti con la spada» restituendo ai legittimi proprietari i campi da essi invasi, così come narra di avere poi cacciato anche dai deserti circostanti «Aramei e Sutei, abitatori di tende, fuggitivi, infidi, gente razziatrice», che in quei luoghi «avevano posto le loro abitazioni bloccando il passaggio attraverso essi». Reazioni analoghe suscita in Canaan l'arrivo degli Ebrei: «I Moabiti erano spaventati dai figli d'Israele, e dissero agli anziani di Midian: "Ecco un'orda che taglia via tutto in-

⁶ *Magister regii pecoris... inter pastores* (I, 4, 7).

⁷ *Obscuram atque humilem... multitudinem* (I, 8, 5).

⁸ *Turba... sine discrimine* (ivi, 6).

⁹ I, 9, 10.

¹⁰ I, 10-13.

¹¹ *Od.* XI, 321.

¹² *Ur Excavations Texts* I, 206.

¹³ *Archives Royales de Mari*, I, 83.

torno a noi come un bue pascola l'erba del campo''. Ora Balak, figlio di Sippor, era re di Moab a quel tempo. Mandò messaggeri a chiamare Balaam figlio di Beor a Pethor sul fiume, nella terra di Amau, dicendo: "Guarda come questa gente che viene dall'Egitto si è sparsa per tutta la campagna; si sono installati perfino davanti alla mia porta. Vieni, ti prego, a maledire questa gente per mio conto, perché essi sono più forti di me. Potremo allora sconfiggerli e scacciarli dal paese" ¹⁴. Ma poi gli stessi Ebrei, una volta sedentarizzati, chiameranno a raccolta le loro forze contro l'invasione dei beduini cammellieri provenienti dal deserto nord-arabico: «Orsù, marciate su Kedar, distruggete i figli d'Oriente! Che si catturino le loro tende e le loro greggi, le loro stoffe, tutto il loro equipaggiamento, e anche i loro cammelli» ¹⁵. La spedizione contro gli Arabi fu realmente effettuata, e splendidamente descritta in bassorilievi, dal grande re assiro Assurbanipal, che con una formidabile marcia attraverso il deserto pose fine per sempre alle scorrerie arabe catturando i beduini con le loro greggi e i loro cammelli e deportando (come già i suoi predecessori) intere tribù entro il territorio assiro. Il cliché del nomade visto dai sedentari è presente anche nel *Poema di Gilgamesh*, dove si incarna in Enkidu, compagno del protagonista nelle sue mirabolanti imprese: Enkidu ha capelli lunghi, appare svestito (in quanto evidentemente è vestito in modo inusuale), si ritiene abbia mangiato e bevuto con gli animali selvaggi, ma non è cacciatore, ed è descritto in modo simile ai Gutei e agli Amorrei («Aveva succhiato il latte di creature selvagge / Esse mettevano il cibo davanti a lui / Nulla sa Enkidu di cibo mangiabile»).

Un nomade sedentarizzato è invece Gilgamesh, re di Uruk, già menzionato in documenti sumerici, tiranno e violentatore di fanciulle come gli invasori calati dal deserto: nonostante il suo valore guerriero, egli fallisce nella ricerca dell'immortalità perché un serpente (il re-che-muore-e-risorge degli agricoltori neolitici) gli ruba l'erba che vince la morte; e in tal modo il pastore guerriero (che tra l'altro aveva rimproverato a Inanna-Ishtar, dea erede della regina neolitica, la sua poligamia) viene ridimensionato a straniero ignaro della magia agricola implicante l'eterno ritorno alla vita (il serpente invece rivive cambiando pelle, e cioè risorgendo a nuova vita). Se dai sedentari della Caldea ci spostiamo a quelli della Siria, e dall'*Epoepa di Gilgamesh* all'ugaritico *Mito di Danel e Aqhat*, troviamo un altro guerriero che perde il dono dell'immortalità, ma non per trascuratezza come Gilgamesh, bensì per libera scelta: si tratta del valoroso Aqhat, che riceve l'offerta da un'altra dea derivata dalla regina preistorica, la vergine Anat («Richiedi la vita, o eroe Aqhat, / richiedi la vita e io te la darò, / l'immortalità e io te la concederò. / (...) Proprio come Baal quando fa rivivere / e offre ospitalità a chi è richiamato alla vita»), ma la respinge sdegnosamente perché nel mondo dei guerrieri-pastori la resurrezione non è prevista («Non mentirmi, o vergine, / perché per un eroe le tue menzogne sono chiacchiere! (...) La morte di tutti io morirò; / giacché sono mortale, io dovrò morire. / Ma ora qualcos'altro io voglio dirti: / gli archi sono fatti per i guerrieri. / Forse che è proprio delle donne andare a caccia?») e ciò porterà male, perché dopo la sua morte di re non destinato alla resurrezione «le primizie dell'estate appassiranno / le spighe nei loro involucri»; come dire che i nuovi sovrani di origine nomade non possono capire e praticare

¹⁴ Num. 22, 4-6.

¹⁵ Jerem. 49, 28-29.

la magia agricola. Un altro re-pastore, Dumuzi, assurtto al trono sposando la solita dea-terra Inanna, muore perché (coerentemente col rigido patriarcato dei nomadi) trascura la moglie e addirittura le manca di riguardo, conservando però, grazie al suo adattamento alla magia agraria, il privilegio di risorgere ogni anno alla fine dell'estate. Sempre Inanna è protagonista di una favola in cui si svolge un contrasto verbale tra il pastore Dumuzi, signore delle steppe, e il contadino Emkindu, e quest'ultimo viene da lei prescelto perché, in armonia con lo spirito pacifico della società agricola primitiva, preferisce l'invasione dei pastori nomadi ad un conflitto con essi: «Io con te pastore, con te pastore/io perché dovrei battermi con te?/Che la tua pecora mangi pure le piante della riva del fiume/Che la tua pecora pascoli pure sul mio terreno coltivato/Che mangi il mio grano sul suo stelo/Che mangi grano nei campi splendidi di Erech/Che i tuoi capretti e i tuoi agnelli bevano pure l'acqua del mio canale». Assai simile è la *Contesa tra Lakhar e Ashnan*, altro racconto popolare mesopotamico, in cui i termini contrapposti sono «grano e latte», e cioè ancora una volta agricoltura a pastorizia: l'antitesi doveva essere un luogo comune assai radicato in Caldea.

Se i Semiti di Mesopotamia e Siria mostravano tanto disprezzo e tanta ostilità verso nomadi che continuamente attraversavano e razziavano le loro terre, non diversi erano i sentimenti degli Egiziani, che pure riuscirono quasi sempre a tenere i nomadi fuori dai confini, ma che comunque ne erano circondati: a sud vivevano i Nubiani, tra i quali quelli abitanti lungo il Nilo erano detti Nhsyw o Nehasyu, quelli del deserto tra Nilo e Mar Rosso Medjayu; ancora più a sud il paese detto dai Greci Etiopia, dalla Bibbia Cush e dagli Egiziani Wawae; a est i Semiti detti Setyu (Sutei) o Shasu, contro i quali arrivavano al Faraone frequenti invocazioni dai principi sedentari di Siria-Palestina («Dalle mani dei Khabiru, dei briganti, dei Sutei, salvami, o gran re mio signore»¹⁶); a ovest i nomadi del deserto africano, detti Tjehnyu e Tjemhu, ma più tardi anche Libu (Erodoto¹⁷ ne fa una lunga descrizione, precisando che vivono di latte e di carne ovina¹⁸ e che usano la lana di pecora non sgrassata per pratiche igieniche sui fanciulli¹⁹). Le fonti egizie (tra le quali dobbiamo includere anche Erodoto, che vi attinse in epoca tarda) riecheggiano il quadro «selvaggio» fatto da quelle semitiche: l'*Insegnamento di Khety*, scritto durante il Medio Regno, descrive come «il corriere va nel deserto,/dopo avere trasmesso ai figli i suoi beni/per timore dei leoni e degli Asiatici/ritorna in sé solo quando è di nuovo in Egitto»; ed Erodoto²⁰ metteva in evidenza come il re degli Etiopi scambiasse i braccialetti per ceppi, deridesse l'uso di vesti, unguenti e vino, e infine, dopo essersi fatto spiegare la coltivazione del grano e la fabbricazione del pane, concludesse che gli agricoltori vivevano meno dei pastori perché si cibavano di letame; d'altro lato Menna, un padre di epoca ramesside, dice al figliolo scriba che ritorna da un viaggio in Asia: «ti sei mescolato agli Amu (*Amorreï*) mangiando pane impastato col tuo proprio sangue»; e la sintesi del netto divario che gli Egiziani vedevano tra sé e i pastori è data da un noto giudizio: «Non c'è barbaro che faccia alleanza con un uomo

¹⁶ *El-Amarna Tablets* 318, 8-15.

¹⁷ IV, 168-192.

¹⁸ 186, 1.

¹⁹ 187, 2-3.

²⁰ III, 22.

del Delta: chi potrebbe fissare un papiro alla roccia?»²¹. Ma ciò che più sconcertava gli Egiziani, più ancora della «barbarie» e della «ferocia», era la mobilità dei nomadi, che rendeva difficile affrontarli in campo aperto secondo i canoni tradizionali: Erodoto descrive a lungo gli Sciti, ripete due volte che essi «non sono agricoltori, ma nomadi»²², insiste (come a proposito dei Libi) sul loro amore per il latte²³, li ritiene in qualche modo imparentati con i Sarmati, anch'essi nomadi²⁴, ma al giudizio recisamente negativo sul loro grado di civiltà²⁵ contrappone l'inequivocabile ammirazione per il loro metodo di guerriglia, dal quale consegue «che nessuno, una volta che li abbia assaliti, riesce a sfuggire loro, e che, se essi non vogliono essere scoperti, nessuno è in grado di sorprenderli», dal momento che «non hanno né città né mura costruite» e «hanno le loro case su carri»²⁶; la stessa cosa dice dei Nubiani uno scriba egiziano, ma dandone un giudizio totalmente negativo («Se qualcuno gli si avventa contro, egli mostra la schiena; ma se l'altro si ritira, allora è lui a infierire. Non è gente degna di rispetto: sono vili e codardi»). Sargon II, per le stesse ragioni, definiva «infidi» Aramei e Sutei; e il notissimo *Insegnamento per il Faraone Merikara* (X dinastia) così sintetizzava la perplessità degli Egizi sul modo di combattere dei nomadi: «Dirò anche questo dei barbari:/il vile Asiatico/abita in un luogo cattivo,/povero d'acqua, impraticabile per i fitti sterpi,/con itinerari difficili a causa dei monti./Non abita in un solo posto,/ma i suoi piedi vagano e camminano./Combatte fin dai tempi di Horo,/ma non vince e non è sconfitto./Non comunica il giorno del combattimento,/al modo di un ladrone che le truppe regolari ricacciano (...)/Non te ne dare pensiero;/l'Asiatico è un coccodrillo sulla riva,/assalta una strada deserta,/non conquista un territorio di città popolate». Ma quando invece la conquista avvenne, le *Ammonizioni di un vecchio saggio* elevarono alti lai: «le genti del deserto rimpiazzano gli Egiziani in ogni luogo»²⁷; «le città sono distrutte e l'Alto Egitto è un deserto»²⁸; «gli stranieri arrivano, non ci sono più Egiziani da nessuna parte, il paese diventa deserto, le province sono devastate, gli arcieri stranieri affluiscono in Egitto da oltre confine»²⁹; «i cuori degli uomini sono violenti, la peste corre il paese, c'è sangue dappertutto»³⁰; «il Delta non è più protetto (...) gli Asiatici lavorano nelle officine del Delta»³¹; «nessuno vuole più lavorare, i nemici hanno spogliato le fabbriche del paese»³². *Le rimostanze del profeta Ipuwer* lamentavano invece l'oltraggio alla regalità: «Ecco, il paese è privato dell'autorità regia per colpa di persone irresponsabili (...) Ecco, la gente si ribella contro l'Ureo reale (...) che aveva pacificato le Due Terre. La residenza reale può essere abbattuta entro un'ora (...) Ecco, colui che era stato sepolto come un dio-falco giace ora su un sarcofago; la camera segreta della piramide ora è vuota». I noma-

²¹ Dal *Romanzo di Sinube*.

²² IV, 2, 2; 46, 2.

²³ IV, 2.

²⁴ IV, 110-117; cfr. Paus. I, 21, 6.

²⁵ IV, 46, 1.

²⁶ IV, 46, 2.

²⁷ I, 9.

²⁸ II, 11.

²⁹ III, 1-2.

³⁰ III, 5-6.

³¹ IV, 5.

³² IX, 5.

di incineratori non capiscono la resurrezione futura e la conseguente necessità di conservare la mummia in luogo consacrato; perciò distruggono senza rimorsi i monumenti sepolcrali, che per loro non hanno significato. Se ne duole con sincero dolore *Il canto dell'arpista*: «Gli dèi che vissero un tempo e che riposano nelle loro piramidi, e anche i morti beatificati sepolti nelle loro piramidi, ora non hanno più dimora. Guarda che cosa ne è stato fatto! (...) Le mura sono spezzate, le loro case non esistono più, come se non fossero mai esistite». E *La disputa dell'uomo affaticato con la sua anima* cerca di dimostrare che in una situazione simile non rimane che il suicidio: «A chi parlerò oggi? I fratelli sono diventati malvagi, i compagni di una volta non si amano più (...) Non ci sono più giusti. Il paese è abbandonato a coloro che lavorano nell'iniquità». Se questo era il ricordo lasciato in Egitto dalle prime invasioni di nomadi asiatici, non ci desterà molta meraviglia il fatto che gli Ebrei, «vissuti sempre come gente di bestiame fin dal tempo dei loro padri», arrivando nella valle del Nilo si preparassero ad essere confinati lontano dalle città, nella terra di Gosen, «perché gli Egiziani detestano tutti i pastori di greggi»³³.

Ancor maggiore è lo spavento che incutevano, nelle loro incursioni, i primi Mongoli: gli Hiung-Nu terrorizzarono la Cina fino a costringere l'Impero Han a costruire la Grande Muraglia per fermare le loro razzie; emigrati a occidente e divenuti Unni, devastarono le terre coltivate fino a far dire ai contadini che «dove passavano i loro cavalli l'erba non ricresceva più»; e analoghe reazioni destarono in Persia le devastazioni dei Kidariti, detti (non a caso) Unni neri, e degli Eftaliti, detti invece Unni bianchi, così come in India quelle degli Huna (Unni essi pure) e in tutta l'Asia e l'Europa orientale le scorrerie dei Tartari. Per quanto concerne gli Indoeuropei, testimonianze analoghe di allarme e di panico ci risultano solo per le ultime ondate, quelle giunte in paesi già in possesso della scrittura; e cioè per i Popoli del Mare, i Dori, gli Sciti, i Cimmerii e i Galli in marcia verso oriente. Per le prime invasioni qualche traccia ci è rimasta nei miti e nelle leggende; e, curiosamente, con riferimento agli animali.

Erodoto³⁴ riferisce una favola secondo la quale, alla vigilia dell'attacco persiano in Asia Minore, i sobborghi di Sardi si sarebbero riempiti di serpenti; e che i cavalli, abbandonando i pascoli, si sarebbero messi a divorarli. I Telmessi, antichi indovini anatolici, spiegarono il prodigio, a quanto sembra, con una vittoria di eserciti stranieri sul governo locale: «I serpenti - essi dissero - sono figli della terra, mentre il cavallo è animale da guerra e straniero». Il concetto è certamente assai più arcaico dei tempi di Creso, nei quali fu espresso secondo la versione erodotea: il serpente, lo abbiamo visto, è l'emblema del re neolitico per il suo mutar pelle che simboleggia la resurrezione dai morti, ed è simbolo di magia agricola per il suo domicilio sotterraneo; il cavallo è il portato tipico dei nomadi indoeuropei. Il conflitto tra i due animali è un antico simbolo del trauma provato dagli agricoltori al sopravvenire dei nomadi portatori delle lingue ittito-luvie in Asia Minore.

Analoghi concetti sono rintracciabili in tutt'altra zona, e cioè nelle Dolomiti, il cui popolo ladino è nato dalla fusione tra i Reti neolitici e i primi Indoeuropei, probabilmente i Celti, presto seguiti dai Romani, che diedero l'impronta princi-

³³ Gen. 46, 34.

³⁴ I, 78.

pale alla lingua, e dai Tedeschi, portatori soprattutto di temi mitologici. Il secolare isolamento tra i monti ha consentito che nel folklore rimanessero ricordi di popoli indifesi e pacifici (in genere nani sottomessi o scacciati da guerrieri venuti dal nord), popoli i cui nomi (Fanes, Salvans) ricordano i Fauni e i Silvani che i Latini ritenevano i più antichi abitanti del Lazio, e forse entità mitiche greche sopravvissute all'invasione dorica come Pan e Sileno; ma anche storie di regine o principesse locali divenute infelici per avere sposato re bellicosi e barbari. Una delle leggende più tipiche e articolate, narrata in un poema ladino di cui restano poche strofe, vuole che in tempi antichissimi le montagne del Tirolo meridionale fossero abitate dal popolo dei Fanes, la cui prosperità derivava da una vecchissima alleanza con le marmotte: l'ultima regina sposò un principe straniero, che fece a sua volta un'alleanza con le aquile e portò il popolo dei Fanes, un tempo mite e pacifico, in una politica di guerre e di conquiste, che però finì con la loro completa disfatta e col loro rifugiarsi sotto terra nei cunicoli delle marmotte, loro antiche alleate. Col loro aiuto, sbucando sempre alle spalle del nemico attraverso le gallerie segrete, essi riconquistarono per lo meno il loro territorio di origine: ma avendo il principe-aquila preteso, contro la volontà della regina madre e della sorella Lujanta, di riprendere le guerre di conquista costate così care a suo padre, i Fanes andarono incontro a nuove sconfitte e furono costretti a rifugiarsi definitivamente nei regni sotterranei delle marmotte, dove vivono ancor oggi in attesa del giorno fissato dal destino in cui potranno riemergere alla luce. In questo ciclo mitico il conflitto è tra uomini e donne, e tra aquile e marmotte: il re si allea con le aquile, e cioè col cielo, mentre il principe è un uomo-aquila egli stesso; dall'altro lato la regina è da tempo legata alle marmotte, e cioè alle profondità della terra, mentre sua figlia Lujanta può prendere indifferentemente la forma di donna e quella di marmotta. In un ambiente di alta montagna, rispetto alla Lidia della leggenda erodotea, ai serpenti si sono sostituite, come animali ctonii, le marmotte, che appaiono e scompaiono dal loro misterioso mondo infero come il grano e le altre piante commestibili; come il grano, dormono tutto l'inverno, riappaiono in primavera e prosperano nell'estate luminosa; e Lujanta, la donna-marmotta, è la terra vergine, mentre la regina è la terra madre. Sorella di Lujanta, e protagonista della prima fase del mito, quella del re guerriero e delle sue conquiste, è Dolasilla, figura lunare dall'arco d'argento protetta dallo scudo dell'eroe Ey-de-net («occhio di notte»), e cioè dalle tenebre telluriche e dal re che le conosce perché da esse rinasce ogni volta alla luce; la scomparsa dell'eroe e dello scudo produce la morte di Dolasilla (la scomparsa della luna) e la rovina dei Fanes. Dall'altro lato, dal lato maschile, celeste e guerriero che abbiamo visto tipico dei nomadi, non troviamo più i cavalli, poco adatti alla guerra tra pareti di roccia e burroni, ma le aquile, che nel mondo indoeuropeo fungevano da messaggere tra *homo-humus* e *deus-dies*: a parte l'aquila di Zeus, l'aquila Garuda in India e l'uccello-tempesta dei miti caldei, a parte le aquile presenti nei miti dell'*Edda* islandese, come il gigante-aquila Hräsvelgr³⁵ che siede «al confine del cielo» e la grande aquila³⁶ che si libra al disopra della celeste Walhalla, gli uomini-aquila del racconto tirolese trovano uno stupefacente parallelo in miti sumerici, come quello di Etana e l'altro di «Inanna e l'albero Uluppu», che men-

³⁵ *Vafthr.* 37.

³⁶ *Grimm.* 10.

zionano entrambi il popolo degli Anzu, alleati del pastore Etana e residenti tra i rami dell'albero piantato da Inanna (mentre tra le radici, come in Erodoto, vive un serpente); questi Anzu sono nello stesso tempo aquile (come l'«uccello Anzu» che trasporta il mitico re Etana di Kish in cerca della «pianta della vita») e nomadi delle alte montagne a est di Sumer alleati coi Sumeri (è stata la stessa dea Inanna a inviarli là togliendoli dai rami dell'albero, e Lugalbanda, incluso come Etana nelle liste reali sumeriche, promette che farà gli Anzu famosi in Sumer). La leggenda ladina è evidentemente retica e ostile ai pastori guerrieri invasori: i Fanes trovano infatti la loro prosperità nelle donne (la regina, Dolasilla, Lujanta) e nel re sotterraneo (Ey-de-net), mentre i guerrieri e la religione celeste li spingono alla rovina; e le valli isolate delle Alpi hanno potuto tramandarci in modo assai vivo il trauma provato dagli agricoltori locali di fronte alla brutale mentalità guerresca dei nomadi adoratori del cielo e della luce diurna.

Assai diversa è la prospettiva se ci spostiamo dall'altra parte della barricata: già le ironie dell'erodoteo re degli Etiopi sugli agricoltori «mangiatori di sterco» ci mettono sulla strada giusta. Il deserto, che per i sedentari è il mondo della barbarie e della morte, per i popoli che lo abitano da millenni è il mondo «pulito» di cui si sente la nostalgia quando si deve vivere in mezzo al concime; è il mondo «libero» non chiuso da abitazioni in muratura; è il mondo che fornisce carne e latte ai guerrieri, non pane e verdure ai faticatori. I pastori possono anche stanziarsi nelle stagioni di forte siccità; ma non dimenticano mai gli spazi senza confine, le lunghe marce sulla sabbia rovente, la vita senza regole e senza sbarramenti. Abbiamo già osservato come i Mongoli sedentarizzati costruissero case modellate sulle antiche tende, con in alto il foro destinato a mettere in comunicazione il fuoco col cielo. A sud del Sahara occidentale hanno cercato di trasformarsi in abitanti stabili i nomadi Tuaregh, e ciò ha provocato la morte di intere tribù, incapaci di modificare radicalmente i propri costumi ancestrali; ma anche i gruppi che sono riusciti a superare il trauma non sono andati oltre la stabilizzazione delle tende o, al massimo, la costruzione di capanne di rami. In Somalia il governo ha cercato di stanziare i nomadi per salvarli dalla fame, e li ha riuniti nella «città» di Dujuma: ma anche qui non troviamo che un vasto agglomerato di *aqal*, tipiche capanne nomadi fatte di rami di acacia ricoperti di paglia, foglie di palma e pelli; e solo gli edifici pubblici, fatti costruire dallo Stato, sono in legno e concepiti come inamovibili. A ovest del Sahara gli Iflissen della Cabilia marittima, discesi al mare da oriente in un lontano passato, diffidano istintivamente del nuovo paesaggio, ignoto ai loro antenati: continuano ad allevare capre e hanno imparato a seminare l'orzo, ma non a pescare o ad estrarre il sale dall'acqua marina, comprando paradossalmente il salgemma dalle miniere di Timbuctu; né è un caso che nella loro lingua «sale» e «mare» siano parole tarde, importate dall'arabo.

Lo stesso trauma provarono i nomadi antichi allorché, invadendo nuove terre, si trovarono di fronte popoli del tutto diversi da loro, che apparvero ai loro occhi come creature inconcepibili: ciò è giunto fino a noi soprattutto dalla letteratura sanscrita, e cioè dal *Rgveda*, dove traspare la ripulsione degli Arya invasori per i Dasa locali, gente dalla pelle scura, «senza naso»³⁷, «a labbra di toro»³⁸,

³⁷ *Anās* (V, 29, 10).

³⁸ *Vrishaçipra* (VIII, 99, 4).

accoppiata a donne «dall'organo sessuale nero»³⁹; e anche dal *Râmâyana*, nel quale gli stessi Arij, per vincere i démoni ostili che abitano il paese, debbono allearsi con un popolo di scimmie. Nella *Genesi* la superiorità del pastore sull'agricoltore è evidente, e i sacrifici umani degli agricoltori, che forse usavano come vittime anche i pastori, appaiono come assassini: il coltivatore Caino offre alla divinità i frutti della terra, l'allevatore Abele gli agnelli e il grasso delle pecore, e Jahveh (dio dei pastori) ovviamente preferisce questa seconda offerta, con la conseguenza che Caino uccide il fratello ed è maledetto dal Signore con tutta la sua futura discendenza; analogamente Giacobbe, «l'uomo semplice che vive sotto le tende», avendo acquistato la primogenitura per la rinuncia del fratello Esaù, «uomo di campagna»⁴⁰, ebbe anche la benedizione del padre Isacco, mentre Esaù ebbe l'ordine di servire il fratello⁴¹, tanto che Esaù «cominciò a odiare Giacobbe per via della benedizione che il padre gli aveva riservata e disse in cuor suo: la morte di mio padre non è lontana, e allora io ucciderò mio fratello Giacobbe»⁴².

L'avanzata dei pastori è scandita dalle mirabolanti imprese di Gilgamesh e di Eracle, re-pastori come Abele e Giacobbe (Eracle porta nel suo nome, come già si è osservato, il marchio del re neolitico, «gloria della Signora») e quindi nomadi sedentarizzati sostituitisi agli agricoltori nella dignità di sacro signore della comunità: cultori della forza fisica, massacratori di uomini teriomorfi (e cioè di sacerdoti camuffati con attributi animali per riti agricoli e venatorii), costruttori di imponenti opere architettoniche e idrauliche a prezzo di immani fatiche proprie (Eracle) o altrui (Gilgamesh), rapitori e violentatori di donne, odiati dalla dea-terra (Era-Ishtar), violatori di giardini sacri e segreti, tenaci nell'abolizione (soprattutto Eracle) dei sacrifici umani, essi riuniscono in sé l'orrore dei sedentari per la brutalità selvaggia dei nomadi e il disprezzo dei nomadi per l'imbelle e tenebrosa magia dei sedentari. Per quanto riguarda Eracle, il suo lungo viaggio attraverso le terre del Mediterraneo spingendo avanti le mandrie prese a Gerione è assai illuminante per la sua identificazione con le scorribande dei pastori indoeuropei: particolarmente interessante è l'episodio, riferito da Diodoro Siculo⁴³, della sua lotta, avvenuta durante la migrazione con il bestiame, contro l'agricoltore Erice figlio di Venere. Ma ancora più tipico è l'episodio del ladro di greggi Caco, abitatore dei colli presso il Tevere, punito con la morte dall'eroe per la razzia di parte della sua mandria⁴⁴: è difficile, tenendo anche presente che Caco è l'eponimo dei Caciali o Casci, primi abitanti del Lazio, disgiungere l'episodio dell'uccisione di Caco da quello, riportato subito dopo da Dionigi di Alicarnasso⁴⁵, della cacciata di Liguri e fuorilegge (e cioè dei contadini neolitici ladri di bestiame) da molti territori del Lazio, che Eracle dona a un altro capo indoeuropeo, il greco arcade Evandro; e va anche notato che il tema mitico del furto di bestiame, evidente ricordo dell'ostilità dei sedentari contro i pastori nomadi, si ritrova anche in India (dove i repellenti Dasa rubano le mandrie degli

³⁹ *Krishnayoni* (II, 20, 7).

⁴⁰ 25, 27-33.

⁴¹ 27, 33-40.

⁴² 27, 41.

⁴³ IV, 23, 2.

⁴⁴ Liv. I, 7, 4-7; Dion. Halic. I, 39.

⁴⁵ I, 40, 3.

Arya e vengono ogni volta scoperti e puniti), in Grecia (dove il ladro è il dio ctonio Hermes) e in Tracia, tanto che Senofonte vide danzare una danza tessala detta *karpáia* in cui venivano mimati un furto di bestiame e l'inseguimento del ladro⁴⁶. Mi sembra evidente che per i nomadi il trafugamento delle bestie da parte dei contadini era odioso come lo era per i sedentari il ratto delle vergini ad opera dei pastori.

Ma anche questa autorità e questa libertà sessuale delle donne dovettero apparire aberranti a quegli invasori che portavano con sé mogli e figlie ridotte al ruolo di schiave dei maschi. Giraud-Teulon osservò che, dovunque i Greci arrivassero, dovevano sempre vincere personaggi femminili, dalle Amazzoni alla Sfinge, dalle Gorgoni alle Erinni; e avvicinò questa congerie di miti alle tradizioni della provincia di Matatane nel Madagascar, secondo le quali un capo arabo, inviato dal Califfo della Mecca a conquistare l'isola, sposò un'indigena a condizione che i loro figli, contrariamente all'uso locale, portassero il nome del padre; nonché alla leggenda secondo la quale il figlio di Salomone e della regina di Saba sarebbe andato con un esercito a distruggere il regno delle donne, instaurando leggi che imponevano la successione dei figli maschi al trono e abrogando la tradizionale successione femminile. Nell'*Epoepa di Gilgamesh* vi è un episodio estremamente illuminante: il pastore Enkidu, sedotto da una prostituta (e cioè presumibilmente da una delle donne poliandre delle società agricole), si vede sfuggito come un lebbroso dal suo stesso bestiame e, paralizzato dalla vergogna, giura di non accostarsi più a donne del genere. Nello stesso poema⁴⁷ la dea Ishtar si offre a Gilgamesh, ma è aspramente rimproverata da lui per i suoi molti amanti e per la loro morte (vale a dire per i riti invernale ed estivo del ciclo magico agricolo) e, adirata, convince il dio celeste Anu a scatenare contro l'eroe uno spaventoso toro, promettendogli in cambio sette anni di fertilità; ma i pastori Gilgamesh ed Enkidu uccidono il toro e lo fanno a pezzi, trasformando le corna in vasi per l'olio, mentre Ishtar e le sue sacerdotesse elevano il pianto rituale sulle varie parti del toro, come un tempo per il re ucciso. Accusata di disobbedienza e di lascivia è anche un'altra divinità di origine babilonese, Lilith, che secondo un antico libro ebraico menzionato da Rabbi Simeon nello *Zepher Ha Zoar* sarebbe stata la prima entità femminile che Jahveh trasse dalla costola di Adamo, nonché la prima moglie del maschio primigenio, ostile e sanguinaria tanto che fu detta «la nera». L'accusa fatta a Ishtar da Gilgamesh, di avere avuto molti amanti, ricompare nell'*Edda* in versi: nella *Lokasenna* è rivolta da Loki a Frigg e a Freyia⁴⁸, che come vedremo sono quasi certamente due nomi della stessa dea-terra nordica, ed è ribattuta, mediante apologia della poliandria, dall'altro dio agricolo Njörðhr⁴⁹ che conosciamo da altra fonte⁵⁰ come egli pure assai libero, dato che (contro il costume degli dèi celesti) è sposato con la propria sorella; nella *Völuspá*, invece, è un'altra entità femminile, Gullweig, evidentemente agricola dal momento che è stata inviata dagli dèi della terra (Vanir) a quelli del cielo (Aesir), a seminare corruzione tra le donne⁵¹.

⁴⁶ *Anab.* VI, 1, 7-9; cfr. *Athen.* I, 15 F.

⁴⁷ *Tav.* VI.

⁴⁸ *St.* 26 e 30.

⁴⁹ *St.* 33.

⁵⁰ *Ynglingasaga* 5.

⁵¹ *St.* 22.

Nella condanna del furto di bestiame e dell'indipendenza femminile dall'autorità e dalle regole della tradizione patriarcale traspare una forma embrionale di giudizio morale: i nomadi cominciano a sentire che il costume dei sedentari è diverso e, dal loro punto di vista, *cattivo*. Una moralità vera e propria nascerà però solo dopo un tentativo, generalmente fallito, di far coesistere i due opposti modi di vivere.

II

TENTATIVO DI SUPERARE IL TRAUMA: LA CIVILTÀ MISTA

La vasta civiltà che succede a quella neolitica più o meno nella stessa area, e cioè in Europa e Asia centro-meridionale, civiltà caratterizzata dal fiorire delle città, dei palazzi e dei grandi templi, è sotto ogni aspetto una commistione di usanze e di credenze, uno sforzo gigantesco di superare lo scontro tra due opposti modi di vivere e di pensare, in una sintesi pacificatrice. A volte il risultato è assai modesto: potremmo prendere ad esempio i popoli dell'Africa orientale, nei quali nomadismo e agricoltura si incontrano alla presenza del più o meno onnipresente totemismo, dando luogo a culture primitive come quelle che ne hanno costituito gli elementi; o gli Yakuti, costituitisi presso il lago Baikal per una fusione tra nomadi Turchi e sedentari Buriati, che oggi vivono nella Siberia orientale sulla base di una parità e unità tra i due gruppi a livello assai basso; o gli antichi Sciti, che nel V secolo ancora ricordavano di essere un popolo relativamente recente nato da una fusione (si credevano figli di Eracle e di una donna-serpente, e cioè di capi nomadi e di re e regine agresti) e che si erano suddivisi amichevolmente il territorio, gli agricoltori a ovest, i nomadi a est¹. Non molto superiore era la civiltà dell'Europa centro-settentrionale: la regione danubiana, dove il cavallo e la pecora invadono le terre coltivate e si mescolano agli animali stanziali, vede perfezionarsi da un lato la tecnica agricola e dall'altro l'arte della guerra, registra la convivenza tra inumazione e incinerazione (in qualche fase le tombe sono ricche e sontuosamente decorate), presenta nuove attività (minerarie e metallurgiche) e abitati sempre più vasti, ma non vere e proprie città. Nel nord il quadro non è molto dissimile, e comunque, ancora in epoca imperiale romana², i Germani pastori e guerrieri convivono pacificamente con gli Esti coltivatori di grano; la stessa fusione di costumi, e la stessa distinzione di stirpi, caratterizzano la simbiosi tra Liguri e Celti più ad occidente³ e la progressiva sovrapposizione di pastori indoeuropei in Inghilterra a un popolo agricoltore neolitico, ma gli agglomerati non superano i piccoli villaggi. La civiltà cittadina verrà in questa vasta area prima da Greci ed Etruschi col loro vivace commercio, poi dai Romani con la colonizzazione agricolo-militare.

La vera civiltà urbana ha il suo centro, come già quella agricola, nel vicino e medio oriente. I *Veda* ci presentano l'India in parte come un campo di battaglia tra Arya e Dasa, ma spesso anche come un terreno di accordo e di compromesso tra le due etnie, come nel passo del *Rgveda*⁴ che vede un capo Dasa lodato perché protegge i bramani: l'incontro-scontro tra i due popoli è dipinto, nella più antica letteratura sanscrita, in modo vivace ma decisamente contraddittorio. In

¹ Herod. IV, 5-20.

² Tac. *Germ.* 45.

³ Strab. II, 5, 28, 128.

⁴ VIII, 46, 32.

Caldea, dove il contatto tra nomadi e sedentari è forzatamente più diretto, le due opposte culture si compenetrano fino a generare le splendide civiltà che tutti conosciamo: già nel XXI secolo i Sumeri (che molti ritengono una civiltà formata per fusione tra nomadi e sedentari, non è chiaro se in Caldea o altrove) registrano scambi con gli Amorrei; a partire da Sumuabum gli Amorrei formano il nerbo dell'esercito babilonese, e con Hammurabi ricevono veri e propri feudi. Già prima di Hammurabi, il re amorreo di Babilonia Sabum si era sforzato di integrare nel regno altri nomadi, e non soltanto gli Amorrei non ancora sedentarizzati, che Sabum aiuta a insediarsi a Larsa, ma anche, probabilmente, Khanei e Turukkei, che i re di Mari, anticipando la politica degli imperatori romani dopo Diocleziano, tentano, generalmente con scarso successo, di arruolare come difesa contro altri nomadi meno malleabili: i nomadi inseriti negli eserciti babilonesi ricevono la carica di *sugagu* quando comandano schiere di loro compagni combattendo a fianco delle truppe regolari; il re assiro Shamshi-Adad ordina a un suo funzionario di scegliere tra i Khanei 400 uomini forti e fidati perché facciano la guardia alle porte del palazzo reale⁵; assai spesso viene concesso ai nomadi non ancora stanziati il diritto di passo verso pascoli più abbondanti⁶, come avviene anche in Egitto⁷. Ancor oggi lungo il basso corso del Tigri vivono, in stretto contatto coi contadini iracheni, le tribù seminomadi degli Zobeid; e i Montefik, originariamente beduini dell'Arabia centrale, sono ora stanziati in Caldea, presso Bassora, dove alternano agricoltura sedentaria e nomadismo pastorale. In Mesopotamia l'affluire dei nomadi contribuì in modo decisivo al passaggio dalla fase pre-statale a quella statale: il primo vero Stato, quello sargonide, coincide temporalmente con l'arrivo dei primi nomadi.

La fusione è altrettanto evidente nelle regioni occidentali del mondo semitico, dove viene attestata con estrema chiarezza dal Vecchio Testamento. La terra di Canaan, il «paese che trasuda latte e miele», viene sempre indicata come un luogo abitato da Cananei, Amorrei, Ittiti, Ferezei, Hivvei e Gebusei⁸. Abramo⁹, Esaù¹⁰ e Mosè¹¹ sposarono donne straniere; Isacco si alleò col cananeo Abimelec e si adattò, lui pastore, a seminare nella terra dell'amico, come a sanzionare il patto tra nomadi e sedentari¹²; e gli Ebrei lasciarono l'Egitto in compagnia di una gran turba di gente¹³ che li seguì fino in Palestina; qui giunti, non cacciarono dal paese i Cananei, limitandosi a imporre loro un tributo¹⁴, e convissero, in pace o in guerra, con Ammoniti, Moabiti, Edomiti, Aramei, oltre che con i Filistei non semiti della costa e più tardi, sotto Salomone, coi Fenici. Anche l'Arabia, come la Palestina, fu sede di convivenza tra i beduini del deserto e i contadini del sud: molti beduini gradualmente si convertirono all'agricoltura, che secoli dopo, al seguito delle armate dell'Islam, esportarono in Africa settentrionale.

⁵ ARM II, 1, 10-23.

⁶ ARM II, 102.

⁷ Papiro Anastasi VI, 54-56.

⁸ Exod. 3, 8; 13, 5; 33, 2.

⁹ Gen. 25, 1.

¹⁰ Gen. 36, 2-3.

¹¹ Exod. 2, 21.

¹² Gen. 26, 11-12.

¹³ Exod. 12, 38.

¹⁴ Jud. 1, 29.

In Grecia i Minoici, considerati pacifici perché dominavano usando le navi, il che li esentava dal costruire fortezze nella loro isola, contesero ai Minii-Pelasgi venuti dal nord l'egemonia sui superstiti del neolitico greco, i cosiddetti Elladici: da questi tre elementi etnici venne fuori il miracolo della civiltà micenea, e, se anche ignoriamo gli eventi che la costruirono, siamo certi (data la coesistenza dell'inumazione agricola con l'incinerazione pastorale) che essa seppe fonderli in un equilibrio più o meno stabile. Il commercio miceneo superò la portata di quello cretese, spingendosi dalla Siria fino alla lontana Britannia: ciò dimostra che il mondo miceneo era relativamente tipico nelle civiltà miste del secondo millennio. In effetti il quadro è lo stesso che troviamo nel resto d'Europa, ma ad un livello molto più elevato di ricchezza e di civiltà: l'arte che i pacifici (o meglio talassocrati) Cretesi usavano per i palazzi, qui è usata per le fortezze; l'industria produce carri da guerra e armi di ogni tipo; le tombe sono splendide di pitture e sculture (come nei sedentari cretesi e egizio-caldei), ma anche di insegne guerresche (come nei nomadi ideatori dei campi di urne nell'Europa centrale).

Il più recente, e anche il più tipico tra i tentativi di fusione fu il sinecismo tra «Romani» e «Sabini» nel *Septimontium* sulla riva sinistra del Tevere. L'elemento nomade, personificato in Romolo, o in Ercole, o nei misteriosi Aborigeni, è costituito dagli incineratori emigrati dalle «*terramare*» dell'Italia settentrionale (che somigliavano molto ai futuri accampamenti romani e che spiegano col suolo acquitrinoso la magistratura dei *pontifices*, supervisori ai ponti): questi pastori si chiamavano probabilmente *Ramnes* e vennero poi detti *patricii* perché conservavano l'autorità assoluta del *paterfamilias*; si stanziarono sul Palatino, dove fondarono la cosiddetta Roma quadrata. Sull'Aventino, sull'Esquilino, sul Campidoglio, sul Quirinale e in basso, dove poi sorse il Foro Romano, abitavano i *Quirites* o Sabini di Cures¹⁵, inumatori di origine ligure (i Casci) già colonizzati da piccoli gruppi di Illiri giunti attraverso l'Adriatico (gli Umbro-Sabelli) che avevano importato una lingua indoeuropea senza modificare di molto il costume agricolo e la successione materna: la leggenda sulle origini di Roma li personificò in Caco, Tazio, Numa, ma conservò comunque il ricordo del loro carattere pacifico¹⁶, del loro ordinamento in «*curie*» senza distinzione di ceti¹⁷ e dei loro antichissimi riti di inumazione¹⁸. Livio¹⁹, capovolgendo la storia secondo l'antica norma dell'eponimia, fece derivare da Romolo e Tazio i nomi delle due tribù Ramnense e Tiziense, più o meno come secondo i Greci da Elleno, Acheo, Doro, Eolo e Ione sarebbero derivati i nomi dei gruppi linguistici corrispondenti: come nel caso dei Greci, furono invece proprio Romolo e Tazio ad essere immaginati sulla base dei nomi di popoli. Sulla terza tribù, i Luceri, Livio non ha idee chiare («*Lucerum nominis et originis causa incerta est*»): generalmente si ritiene che i Luceri fossero l'elemento etrusco sopravvenuto alcune generazioni più tardi, allorché i Tirreni avanzarono nel paese degli Umbri (e cioè in terra indoeuropea) espugnando numerose città²⁰, tra le quali appunto Roma, governata da tre re etruschi successivi. Il sinecismo tra Romani-Ramni e Sabini-Tizii-Quiriti è ricor-

¹⁵ Liv. I, 13, 5; Verg. *Aen.* VII, 706-10; Dion. Halic. II, 46, 2; Plut. *Rom.* 19, 13.

¹⁶ Plut. *Rom.* 16; *Num.* 2.

¹⁷ Dion. Halic. IV, 20, 2.

¹⁸ Plin. *N.H.* VII, 54, 187.

¹⁹ I, 13, 8.

²⁰ Plin. *N.H.* III, 5, 50; cfr. Herod. I, 94, 6.

dato non soltanto nella già osservata fusione dopo il ratto delle donne, ma anche nell'abbinamento dei *conscripti* ai *patres* (ai 100 senatori riuniti da Romolo prima del ratto e della fusione, antenati dei futuri *patricii*²¹); e anche nel mito di Ercole amichevolmente ricevuto dai Cacci²². Ramni e Quiriti sono il nucleo della distinzione tra patrizi e plebei: distinzione che creerà, come vedremo, una dualità giuridica, familiare, religiosa, e perfino un doppio calendario, dato che ai calendari a tempo ciclico di origine quirite-agricola (quello lunisolare con inizio a marzo, quello solare con capodanno a gennaio e quello dei riti di fertilità che si apre e si chiude con la mietitura) si affianca il computo a tempo lineare tipico dei Ramni nomadi (anni *ab Urbe condita* con inizio il 21 aprile).

Si è discusso a lungo, almeno per i paesi a lingua indoeuropea, sull'entità del contributo dato da ciascuna delle due componenti alla civiltà mista: la scuola storico-archeologica italiana della prima metà del secolo (Sergi, Orsi, Ugolini, Crispo, Patroni, Ciaceri, Laviosa Zambotti) dimostrò luminosamente la netta preminenza culturale degli aborigeni sugli invasori (che portarono solo la lingua e l'arte militare) in tutto l'arco della civiltà mediterranea; lo stesso giudizio diedero Baines, Dawson ed Eliade per l'India, Feist per i Germani, ancora Sergi per i Britannici; più di recente Dumézil e De Vries ricostruirono un popolo indoeuropeo portatore di una complessa civiltà e di un'ancor più complessa religione che lasciavano assai scarso margine per l'apporto neolitico agricolo; e altri osservarono, non senza motivazioni, che Baltoslavi, Sciti e Geti sembrarono rimanere più vicini di altri popoli al modello nomade protoindoeuropeo, probabilmente per il minor cammino percorso dai luoghi di origine a quelli in cui li troviamo stanziati in epoca storica. Pur optando in linea generale per la minor civiltà degli invasori (l'incontro fu in certo modo simile a quello tra Anglosassoni e Celtoromani agli albori del Medio Evo nelle isole britanniche), ritengo impossibile giudicare secondo un cliché unitario: non va dimenticato che gli agricoltori si addensano in maggior quantità dove c'è terra fertile e i pastori dove c'è buon pascolo, e la quantità influisce sull'entità dell'apporto quasi quanto la qualità e il valore dei due elementi. Ad esempio, Roma era al tempo della sua fondazione un ottimo luogo di pastura²³ come lo è ancor oggi la campagna romana, il che induceva molti nomadi a fermarvisi; invece Egitto, Russia meridionale e Sicilia erano i granai dei Greci²⁴ e la Palestina dei Fenici²⁵, dal che possiamo indurre che in quelle terre i pastori si dessero presto ai lavori agricoli.

D'altro lato, neanche l'apporto linguistico va sopravvalutato: le lingue di ceppo indoeuropeo erano generalmente parlate da ristrette aristocrazie, che però erano appunto quelle che redigevano i documenti; e un esempio tipico di ciò sono il luvio, il palaico e l'ittita geroglifico in Asia Minore, il mitannico in Siria. Quando i soggetti cominciano a imparare le nuove lingue, che sono l'unica via d'accesso al potere e alla scrittura, le modificano abbastanza radicalmente, producendo rotazioni consonantiche, ben note ai linguisti specialmente per quanto riguarda il plesso germanico, o nuovi fonemi, come le «consonanti cerebrali» del sanscrito

²¹ Liv. I, 8, 7.

²² Diod. IV, 21, 2.

²³ Dion. Halic. II, 2, 1.

²⁴ Xenoph. Oec. XX, 27.

²⁵ Deut. 8, 8; I Reg. 5, 25; Ezech. 27, 17.

vedico, ignote perfino all'iranico. Per quanto riguarda il greco, Erodoto²⁶ attesta che nel quinto secolo non si aveva più alcuna nozione della lingua pelasgica preellenica, ma si sapeva che i Pelasgi dell'Attica avevano appreso il greco in seguito a un'invasione: in altre parole, i Greci pensavano ad un popolo che avesse portato nella penisola la loro lingua già fatta; mentre oggi si è più propensi a credere che il greco si sia evoluto da una lingua pelasgica già indoeuropea per apporto determinante di linguaggi locali, soprattutto del minoico. Abbiamo visto in altra sede come i linguisti concordino nel ritenere pre-greci i termini a suffisso *-nth-* o *-ss-*, e cioè molti nomi di località (ad es. *Kórinthos*, *Parnassós*, *Halikarnassós*), di entità mitiche (*Rhadámanthys*, *Hyákinthos*, *Labyrínthos*), di piante (*kypárisos*, *nárkissos*) o di cose ignote ai Protoindoeuropei (*thálassa*): Strabone²⁷ testimonia che il bilinguismo esisteva in Epiro ancora in epoca storica. Dalla diversa commistione e stratificazione degli elementi preindoeuropeo e indoeuropeo debbono essere nati i dialetti greci, sia i più antichi la cui esistenza ci è attestata da Omero, sia i più recenti che conosciamo attraverso i testi: come esempio del primo caso potremmo citare i Danai, noti come *Danauna* nei monumenti egizi, come *Danuna* nelle tavolette di Tell el Amarna, come *Danavas* in Persia²⁸ e come *Dánavas* mitici nel *Rgveda*; per il secondo gruppo sono piuttosto indicativi gli Ioni, detti *Yâwân* nella Bibbia²⁹, *launa* in iranico, *Yavana* in sanscrito, *Yamnu* o *lâmani* o *lâvanu* nelle iscrizioni caldee, *la-am-na-a* in quelle assire di Sargon II, forse *la-un-na* nei testi egizi. Per l'intero gruppo germano-italo-celtico l'accento come variazione di tono risale a popoli pre-indoeuropei assorbiti; e in particolare la parossitonia del latino viene dal sostrato ligure, così come probabilmente toponimi che si ritrovano anche fuori d'Italia, quali Alba, Aventinus, Ciminus. Sul ligure si sono innestati i due gruppi indoeuropei latino e umbrosabellico, rispettivamente appartenenti ai plessi italico e illirico, ma il secondo rivela la sua forte componente pre-indoeuropea nella frequente labializzazione della gutturale (*lupus*, *bos*), nella trasformazione della *d* in *l*, nell'aspirazione e, secondo alcuni, nel rotacismo, cosicché il latino non ha solo le due radici, romana e sabina, indicate da Varrone³⁰, ma altre penetrate in queste durante la preistoria, come il ligure e l'etrusco.

Esempi innumerevoli di commistione sono ricavabili dalla storia del diritto, che è materia troppo vasta perché la si possa qui riassumere: ci limiteremo a qualche esempio particolarmente significativo. In India esistono ancor oggi due tipi diversi di villaggi: quelli *raiayatwari*, di tipo dravida, agricoli e a proprietà individuale che si trasmette consegnando al compratore una simbolica manciata di terra; e il cosiddetto *joint village*, di pretto spirito ario, con forti tratti comunistici e periodica redistribuzione delle terre. Nell'antica Caldea i due sistemi della proprietà privata e pubblica coesistevano meno pacificamente: il codice di Hammurabi mantenne la proprietà privata di tipo sumerico, ma poi il predominio crescente dei nomadi la sostituì col collettivismo, con la redistribuzione periodica e col principio del godimento temporaneo; in epoca cassita, nei secoli XIII e XII, riapparvero i cippi di confine (*kudurru*) attestanti il ritorno alla proprietà priva-

²⁶ I, 57.

²⁷ VII, 7, 7, 327.

²⁸ *Yasht* 13, 37 ss.

²⁹ *Gen.* 10, 2; *I Chron.* 1, 5; *Isai.* 66, 19; *Ezech.* 27, 13.

³⁰ *De l. lat.* V, 74; 123.

ta. Il *Codice delle leggi ittite* sancisce all'articolo 6 la proprietà collettiva, ma in genere si fonda sulla proprietà privata della terra e sui documenti catastali che ne legalizzano i confini; nei Germani il singolo non può avere se non godimento dei beni pubblici, che i Greci invece ignorano del tutto; i Romani, come le società asiatiche, hanno un diritto patrimoniale misto basato sul compromesso tra «dominio di fatto» pastorale (*potestas, possessio, pecunia*) e «proprietà di pieno diritto» di ascendenza agricola (*mancipium*), che Gaio³¹ chiamerà *proprietas quiritaria* e *proprietas bonitaria* o *possessio (res Mancipii)* sono i fondi, gli schiavi agricoli, le bestie da lavoro, mentre *res nec Mancipii* sono soprattutto le greggi, e ciò conferma la doppia origine).

Per quanto riguarda le persone, sappiamo da varie fonti³² che gli Etruschi liberavano con facilità gli schiavi e permettevano che sposassero donne libere e andassero alle cariche pubbliche, mentre il codice di Hammurabi accentuava le barriere tra schiavi e liberi, prevedendo le tre classi dei liberi (*awelum*), dei semiliberi (*mushkenum*) e degli schiavi (*wardum*) rigidamente delimitate, come più tardi tra i Germani; mista e contraddittoria era la legislazione in materia presso gli Ittiti, che nei testi religiosi davano al padrone poteri di vita e di morte sullo schiavo, ma nel *Codice* già menzionato proteggevano la vita e l'integrità fisica del servo. Gli Arabi non conoscevano per l'omicidio altro principio che quello della vendetta, esercitata dai consanguinei perché il sangue di un membro della tribù era il sangue di tutti; e così dovevano pensarla altri nomadi semiti, come gli Amorrei, dato che la legge del taglione sancita dall'amorreo Hammurabi era assai severa; vendetta e risarcimento, nonché tracce di responsabilità collettiva della famiglia, coesistevano nel diritto ittita; il taglione compariva anche a Roma, nelle dodici tavole³³, più o meno come nella Bibbia, e a Roma si conservò a lungo il diritto di morte del padre sui figli, così come la vendetta affidata alla famiglia dell'ucciso, e la persecuzione dell'omicida ad opera dello Stato comparve piuttosto tardi: ma questa tradizione di origine nomade conviveva con l'altra, agricola e plebea, per cui l'omicidio (specie nei confronti di parenti) contamina l'intera città, e l'esecuzione del reo è un sacrificio espiatorio. Quanto al mondo greco, il compromesso fondamentale era tra istituti di sangue neolitici, come il *ghénos*, e istituti familiari indoeuropei, come la *patriá* e la *phratría*, che fondendosi creano la *phylé* e poi la *pólis*, il *démos*, la trittia, ecc.: da questa contraddizione di base scaturisce l'ossessiva preoccupazione greca per la *thémis*, la norma familiare o gentilizia senza la quale non esiste popolo civile³⁴, che poi trapassa gradualmente nella *dike*, nella norma collettiva e cittadina imperniata sul diritto e sull'arbitrato dei magistrati al di sopra delle parti.

Il mio perspicace lettore avrà comunque già compreso (ricordando l'indignazione dei nomadi per l'indipendenza e autorità delle donne nei sedentari) che il punto chiave del compromesso, ma anche la sua massima difficoltà, era il problema di flettere la rigida proprietà del maschio sulla femmina tipica dei nomadi fino a trovare un accordo col diritto materno e con l'indipendenza femminile che

³¹ *Inst.* I, 54.

³² *Flor. Epit.* I, 21; *Valer. Max.* IX, 1, 2; *Zonar.* VIII, 7 D; *Oros. Hist. adv. pag.* IV, 5, 3.

³³ VIII, 2: «*si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto*».

³⁴ *Od.* IX, 112; 215.

si legano alla magia agricola. Le età del bronzo e del ferro sono tutto un intrecciarsi di concezioni contraddittorie e francamente disorientanti su questo tema; e io mi guarderò dall'entrare in eccessivi dettagli, che ci condurrebbero entro un vero labirinto, sforzandomi invece di trarre dal *mare magnum* delle singole soluzioni un disegno per lo meno percepibile.

Il diritto materno sembra prevalere in Cina anche dopo le incursioni mongole: il concetto di *hsing* è, secondo Chavannes e Schmitt, la traccia di una fase in cui l'uomo era chiamato col nome familiare e la donna col gentilizio (in realtà ciò concorda assai bene col predominio della famiglia dei nomadi patriarcali e del clan negli agricoltori matrilinei); le società di maschi nella Cina più antica confermano una certa ribellione alla preminenza della donna; e più recentemente il codice penale cinese condannava la donna che cacciasse di casa il marito, il che implica che in una legislazione precedente la cosa venisse almeno tacitamente tollerata. Assai diversa era la legislazione sumerica: se la moglie ripudiava il marito, veniva affogata, mentre il marito che ripudiava la moglie doveva risarcirla con mezza mina d'argento³⁵; se i genitori ripudiavano il figlio, questi doveva andarsene di casa, e se invece era il figlio a rinnegare i genitori, veniva venduto come schiavo³⁶; però negli inni sumerici si dice sempre «femmina e maschio» anziché «maschio e femmina» come nella loro traduzione accadica. Tuttavia anche un Sargon re di Accad attorno al 1600 scrive in una tavoletta di Kuyunjik: «Mia madre era una principessa, ma chi era mio padre io non lo so»; e da queste e altre incertezze giuridiche gli studiosi di storia del vicino Oriente hanno ipotizzato un conflitto tra principio paterno e principio materno nella Caldea protostorica (la persistenza della leggenda di Semiramide sembra confermare il vivo ricordo della poliandria e dell'indipendenza femminile). Il diritto patriarcale si afferma decisamente con la dinastia amorrea, che esprime la mentalità nomade-pastorale: il codice di Hammurabi (che peraltro rende obbligatorio il contratto matrimoniale) sancisce l'autorità maritale e il ripudio della moglie, vieta alla vedova di lasciare al fratello beni ereditati dal marito (che debbono obbligatoriamente andare al figlio), consente la bigamia quando la prima moglie è sterile, malata o sacerdotessa (esplicitando così norme già tacitamente ammesse dal codice accadico di Lipitishar, del XXI secolo, mentre la contemporanea III dinastia sumerica aveva leggi rigidamente monogamiche), ma d'altro lato attenua un'antica legge in forza della quale il marito poteva ridurre la moglie in schiavitù, limitando a tre anni il periodo di rapporto servile. Un passo indietro si registra con le leggi assire, che prevedevano un matrimonio nel quale la donna resta nella famiglia di nascita con gli eventuali figli e il marito viene solo a farle visita; ma all'art. 32 è prescritto che il vedovo ha la scelta tra riprendersi i regali e sposare la sorella della moglie (il che implica il matrimonio per compera attestato da Strab. XVI, 1, 62, 714); e al 41 viene imposto alle donne sposate di girare sempre velate, contrariamente alle nubili. La poligamia caldea era comunque (certamente per residui del diritto sumerico) assai moderata: uno scarabeo inciso per il matrimonio del faraone Amenofi III con la principessa mitannica Shuttarna ci informa che la sposa entrava in un harem già formato da 317 donne; a Ugarit sono frequenti gli elenchi di mogli e concubine; tutti i patriarchi menzionati nella *Genesi* hanno

³⁵ 8, artt. 5-6.

³⁶ 6, artt. 22-23.

più di una moglie, e il *Deuteronomio*³⁷ considera ciò normale, al punto che Salomone ebbe 700 mogli e 300 concubine, ma dispiacque al Signore solo perché esse, essendo in massima parte straniere, lo portarono a culti diversi da quello di Jahveh³⁸. Gli ebrei nomadi consideravano mogli e figli come parte della proprietà, vagavano per il deserto portandosi dietro l'intera famiglia insieme agli armenti e ai bagagli, potevano ripudiare la moglie e disconoscere il figlio; ma presto si infiltrò, probabilmente per contatto coi popoli sedentari, un altro tipo di matrimonio, detto *sadiqa*, in virtù del quale la tenda è della moglie ed è il marito a farle visita, come già abbiamo visto negli Assiri: già il codice jahvista della creazione del mondo e della prima coppia dice che «l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla moglie»³⁹; e l'usanza risulta effettivamente attuata da Isacco⁴⁰, da Giacobbe⁴¹, dal kenita Heber⁴², da Gedeone⁴³ e da Sansone⁴⁴. Altre tracce di filiazione materna negli Ebrei sono sparse qua e là nella Bibbia: Giuseppe considera Beniamino fratello proprio perché «figlio di sua madre»⁴⁵; anche Gedeone chiama «figli di sua madre» i propri fratelli⁴⁶; Abimelec si rivolge per aiuto ai fratelli della propria madre⁴⁷; Iefte è scacciato dai fratelli e privato dell'eredità paterna perché figlio di una donna straniera⁴⁸; e il concetto di fratellanza uterina ricompare nei *Salmi*⁴⁹ e nel *Cantico dei Cantici*⁵⁰; inoltre in tutto il Vecchio Testamento spetta alla madre dare il nome al figlio, e solo in epoca tarda (dall'VIII secolo) qualche volta tale privilegio passa al padre (anche gli antichi Arabi per dire «io mi chiamo» dicevano «mia madre mi ha chiamato»). Con la sedentarizzazione degli Ebrei la condizione della donna sembra farsi gradualmente meno servile: il levirato, e cioè l'obbligo di sposare il fratello del marito morto⁵¹, si attenua fino a limitarsi all'obbligo di risposarsi entro la tribù⁵²; il diritto del marito al ripudio⁵³ decade se egli ha accusato ingiustamente la moglie di infedeltà⁵⁴; l'eredità, prima sempre tra uomini, spetta alle figlie, in mancanza di figli maschi, con precedenza sui fratelli del morto⁵⁵, e in un secondo momento le figlie ereditano anche se hanno fratelli⁵⁶. Le stesse contraddizioni, forse ancora più stridenti, sono state osservate tra gli Arabi pre-islamici, dove il matrimonio nomade-patriarcale detto *ba'l*, effettuato mediante pagamento al

³⁷ 21, 15.

³⁸ *I Reg.* 11, 1-6.

³⁹ *Gen.* 2, 24.

⁴⁰ *Gen.* 24, 67.

⁴¹ *Gen.* 31, 33.

⁴² *Jud.* 4, 17.

⁴³ *Jud.* 8, 31.

⁴⁴ *Jud.* 15, 1.

⁴⁵ *Gen.* 43, 29.

⁴⁶ *Jud.* 8, 19.

⁴⁷ *Jud.* 9, 2.

⁴⁸ *Jud.* 11, 2.

⁴⁹ 50, 20.

⁵⁰ 1, 6.

⁵¹ *Deut.* 25, 5-10.

⁵² *Num.* 36, 3.

⁵³ *Deut.* 24, 1-5.

⁵⁴ *Deut.* 22, 19.

⁵⁵ *Num.* 27, 8-10.

⁵⁶ *Job.* 42, 15.

suocero (*mahr*) e sciolto o per ripudio (*tâlaq*) o per accordo coi suoceri (*khol*), coesisteva con un'altra forma assai simile al *sadiqa* ebraico, dato che alla donna e al suo clan appartenevano sia la tenda⁵⁷ sia i figli: è però assai probabile che qui si tratti della ben nota distinzione tra Arabi nomadi del deserto e Arabi sedentari delle zone fertili meridionali.

Ogni volta che una dinastia egizia si estingueva, il fondatore della nuova saliva al trono sposando egli stesso, o facendo sposare ai suoi figli, le ultime discendenti della precedente: ad esempio, Seti I poté succedere a Ramses I sposandone la figlia. Anche gli usurpatori legittimavano il proprio potere mediante matrimonio con la vedova del re ucciso (come Armaïs col fratello Sethos)⁵⁸ o mediante adozione della figlia (come Amasi con Apries)⁵⁹. Secondo Manetone le dinastie tinitiche, in un primo momento patrilinee, a un certo punto avrebbero concesso particolari onori alle regine «madri dei figli reali», e ciò avrebbe dato luogo alla tradizione delle successioni per via femminile. Nicola Damasceno testimonia che i re etiopi lasciavano la corona ai figli delle loro sorelle⁶⁰ e che in Lidia Spermo divenne re uccidendo Cadys e sposandone la vedova⁶¹, il che poteva non essere un caso isolato, dal momento che Erodoto⁶² narra lo stesso avvenimento a proposito della successione di Gige a Candaule sul trono di Lidia. Ancor oggi tra i camiti Tuaregh troviamo un doppio diritto familiare: solo i membri delle tribù convertite all'islamismo (*ebnâ-sid*, «figli di padre») hanno successione paterna come i beduini semiti; gli altri (*beni-umnia*, «figli di madre») trasmettono ancora la condizione sociale per via femminile.

Più radicata è la famiglia patriarcale nei popoli di lingua indoeuropea, la cui componente immigrata era un popolo nomade allo stato puro. In India le *Leggi di Manu* privavano la donna di ogni personalità giuridica, ponendola sotto la tutela prima del padre, poi del marito, infine dei figli maschi⁶³, negandole la proprietà di checcchezza⁶⁴ e imponendole di adorare il suo uomo come un dio⁶⁵; ma localmente, in certe regioni periferiche, l'antico diritto materno è riuscito a conservarsi fino ad oggi: in varie parti dell'India una donna stanca del marito può liberarsene offrendo un sacrificio nel tempio di Tulava ed entrando in tal modo nella setta dei Moylar (presso gli antichi Tapiri della Persia partiva la donna, dopo avere avuto da un uomo due o tre figli, era libera di cambiare marito)⁶⁶; a Travancore il maharajah lascia il trono al figlio della sorella; tra i Kocchs del nord-est i coniugi vivono con la madre della sposa, la proprietà è della moglie e alla sua morte passa alla figlia; tra i Moplaks della costa sudoccidentale coesistono filiazione paterna e materna; nell'isola di Ceylon troviamo addirittura due diversi tipi di matrimonio, il *deega* per cui la donna va a vivere col marito e il *beena* in base al quale il marito o i mariti si trasferiscono dalla moglie, mentre l'erede è

⁵⁷ Ammian. Marc. XIV, 4, 4.

⁵⁸ Joseph. C. Ap. I, 15.

⁵⁹ Herod. III, 1, 3.

⁶⁰ Fr. 142 Müller.

⁶¹ Fr. 49 Müller.

⁶² I, 7-13.

⁶³ V, 147-149.

⁶⁴ VIII, 154.

⁶⁵ V, 154; IX, 29.

⁶⁶ Strab. XI, 9, 1, 515.

ancora una volta la figlia. Rigidamente patriarcale è anche il codice ittita, che prevede il matrimonio per ratto e per compera, parla di «consegna» e di «possesso» della donna ad opera dell'uomo, concede al marito una concubina in posizione subordinata rispetto alla moglie, conserva il levirato, ma non parla mai di ripudio; la successione patrimoniale è fondamentalmente paterna, anche se qualche articolo reca tracce di discendenza femminile; d'altro lato la prassi successoriale reale era nel periodo regio assai incerta, perché, sebbene il re designasse il successore, alla sua morte c'erano conflitti dinastici (Mursilis I fu ucciso e sostituito da Hantilis, marito di sua sorella), e le regine, alcune delle quali furono molto autorevoli, conservavano il titolo e la piena dignità regale anche dopo la morte del marito, fino alla propria morte; i conflitti cessarono quando il decreto di Telepinus regolò la successione al trono mettendo al primo posto il figlio di primo letto, al secondo il figlio di secondo letto e al terzo il marito della figlia, cosicché in epoca imperiale non si ebbero più che successioni in linea maschile. Va comunque chiarito che i popoli dell'Asia Minore soggetti al dominio ittita mantennero assai a lungo, come abbiamo osservato per i Lidii, il diritto materno preindoeuropeo, come nel caso dei Lici e dei Cari, le cui tradizioni matrilinee sono state illustrate in altra parte della trattazione; e ne troviamo tracce anche tra i Frigi, indoeuropei succeduti agli Ittiti, sebbene in quel popolo il patriarcato fosse prevalente. Abbiamo anche visto come Erodoto⁶⁷ attribuisse la genealogia materna dei Lici ad una loro origine cretese; e tale testimonianza, unita all'evidente preminenza delle donne nel culto minoico, ha fatto supporre a molti studiosi moderni una posizione sociale eminente delle donne cretesi: va notato, comunque, che neanche la dominazione dorica, così rigidamente patriarcale, ha cancellato del tutto il diritto successorio femminile cretese, una volta che il I Codice di Gortina⁶⁸, pur riservando ai figli maschi l'eredità delle case cittadine e del bestiame secondo la tradizione pastorale, divideva equamente tra figli e figlie le campagne e gli animali da lavoro, in omaggio alla matrilinearità degli agricoltori pre-greci. Secondo Erodoto l'usanza (già osservata in Egitto e in Lidia) in virtù della quale il nuovo re legittimava la propria autorità sposando la vedova del predecessore esisteva anche in popoli di lingua indoeuropea, come Persiani⁶⁹ e Sciti⁷⁰.

Assai contraddittorio è il diritto familiare omerico: da un lato troviamo una donna valutata quattro buoi e perfino la dea Afrodite è stata comprata dal marito Efesto con doni al padre Zeus⁷¹; dall'altro è possibile succedere a un re sposandone la figlia⁷² o la vedova⁷³ e la fratellanza uterina appare piuttosto importante⁷⁴, come ci lascia intendere anche il fatto che assai presto, per indicare il fratello in greco, il primitivo *phráter* di radice indoeuropea abbia lasciato il posto ad *adelphós*, che deriva da *delphýs* («utero»); mentre non va sottovalutato il fatto che le dinastie reali omeriche risalgono, dopo poche generazioni, al connubio tra

⁶⁷ I, 173.

⁶⁸ Artt. 25-26.

⁶⁹ III, 68, 3; 88, 2.

⁷⁰ IV, 78, 2.

⁷¹ II, XXIII, 704-5; *Od.* XIV, 518 ss.

⁷² II, VI, 193 ss.; *Od.* VII, 63 ss.

⁷³ *Od.* XIV, 518 ss.

⁷⁴ II, III, 238; XIX, 293.

una donna e un dio, e cioè al padre ignoto della cultura neolitica. Più tardi i due diritti familiari, più o meno come in India, si localizzarono: quello materno sopravvisse in forma subordinata a Cos, dove le iscrizioni recano i nomi della madre e del nonno materno dopo quello del padre, e sembra sia addirittura diventato preminente a Locri Epizefiri, dove la genealogia era tracciata in linea femminile⁷⁵ e «per cancellare l'onta della discendenza paterna le città presero nome dalle donne»⁷⁶; la supremazia maschile divenne invece radicale in Attica, dove in epoca classica la donna passava dalla tutela paterna a quella maritale (salvo il caso che fosse «epiclera», priva di fratelli maschi, e che il marito invece ne avesse, nel qual caso accoglieva il suo uomo nella famiglia paterna), al punto che il marito, in caso di morte di tutti i parenti maschi della moglie, poteva darla in sposa ad altri o lasciarla in testamento; comunque poteva essere in ogni momento ripudiata, le era vietato parlare col marito se questi era più istruito di lei (mentre nel caso inverso l'uomo incolto aveva il diritto di conversare con la moglie colta), non le era lecito uscire di casa se non per feste e riti religiosi, e insomma (a giudicare dal quadro che ne fa Senofonte nell'*Economico*) era in posizione intermedia tra libertà e schiavitù.

In Italia il rigido codice patriarcale dei Ramnes terramaricoli si era scontrato con le usanze matrilineari dei popoli già residenti nella penisola: gli Ernici, ad esempio, dovevano dare ai figli il nome della madre, dato che uno di essi, Otacilio, diede in sposa la propria figlia a un Fabio col patto che i figli nascituri della coppia conservassero tale tradizione; la stessa usanza risulta da iscrizioni umbrosabelliche (Castignano), sicule (presso Siracusa), venete (dintorni di Padova) e dalla maggioranza di quelle etrusche, che fanno tutte precedere il nome della madre a quello del padre, quest'ultimo ridotto nelle epigrafi etrusche alla sola iniziale mentre il matronimico era scritto per esteso (etrusco era anche il poeta Persio, che nella VI satira rammentava l'antica preponderanza della parentela uterina). La sinecia romana risentì di ciò fin dalle origini: sebbene la tradizione attribuisse figli maschi a Romolo⁷⁷, a Numa⁷⁸, ad Anco Marzio⁷⁹ e a Tarquinio Prisco⁸⁰, nessun re di Roma lasciò il trono a uno di questi figli: Numa divenne re sposando Tazia figlia di Tazio⁸¹, Anco Marzio in quanto figlio di una figlia di Numa⁸²; Servio Tullio successe a Tarquinio Prisco, a preferenza dei figli di Anco, e per iniziativa di Tanaquil vedova del re da essi fatto uccidere, nella sua qualità di marito della figlia del morto⁸³; e Tarquinio il Superbo, che pure discendeva in linea maschile da Tarquinio Prisco, che era suo nonno⁸⁴, salì al trono in quanto genero di Servio Tullio e per iniziativa della moglie⁸⁵. La discendenza matrilinea, piuttosto anomala in un'epoca in cui l'elemento nomade cominciava già a prendere il sopravvento e la successione patrimoniale era in linea

⁷⁵ Polyb. XII, 5.

⁷⁶ Polyb. fr. a p. 384 Müller.

⁷⁷ Plut. *Rom.* 14.

⁷⁸ Plut. *Num.* 21.

⁷⁹ Liv. I, 35, 1; I, 40, 2; Dion. Halic. III, 72-73; IV, 34, 3.

⁸⁰ Liv. I, 42, 1; Dion. IV, 6-7.

⁸¹ Plut. *Num.* 3.

⁸² Liv. I, 32, 1.

⁸³ Liv. I, 40-41.

⁸⁴ Dion. IV, 6-7.

⁸⁵ Liv. I, 47-48; Dion. IV, 39.

maschile, è spiegabile con l'origine neolitica e pre-nomadica dell'istituto regio; sembra che la tradizione romana repubblicana e imperiale, ormai del tutto estranea al principio della successione femminile, spiegasse la discrepanza tra diritto privato e diritto pubblico, anacronisticamente, attribuendola a un fondamento elettivo e non ereditario della monarchia, come sembra risultare dal discorso che Dionigi di Alicarnasso⁸⁶ fa rivolgere da Servio Tullio ai nipoti di Tarquinio Prisco:

Se fosse esistita una legge comune a tutti per cui coloro che ereditano il patrimonio e le ricchezze dei re defunti ricevono con essi anche la sovranità, non sarebbe toccato a vostro nonno Tarquinio ricevere i poteri del defunto Anco, ma al suo primogenito. Ma il popolo romano usava chiamare al governo non l'erede del padre, bensì chi fosse degno del potere: pensava infatti che le ricchezze appartengono a chi se le è guadagnate, il regno invece a coloro ai quali il popolo stesso lo ha assegnato; cosicché, quando muoiono i padroni, è giusto che le ricchezze vadano per testamento agli eredi naturali, mentre il regno, quando muoiono quelli che lo hanno acquistato, deve tornare in potestà di coloro che lo hanno concesso all'inizio.

In effetti il diritto successorio privato era paterno, ma non in modo rigido: le dodici tavole⁸⁷ stabilivano che andassero ai figli maschi i beni dell'intestato, e ciò sottintendeva che la funzione del testamento fosse quella di dare al testatore la scelta tra maschi e femmine, senza restrizioni di legge. Più in generale, il sinecismo tra Ramni e Quiriti fu fin dall'inizio, nonostante la formulazione patriarcale, un compromesso tra poteri dell'uomo e diritti della donna. La donna romana era molto più soggetta al marito (*in manu*) nella norma codificata che non nella prassi quotidiana: rispetto alla donna greca aveva maggiore promiscuità coi maschi fin dall'infanzia, sedeva a tavola con essi (anche se seduta mentre gli uomini mangiavano coricati), usciva liberamente per strada; e la conclamata padronanza del marito si concretava, al massimo, in solenni reprimende, cui la moglie sfuggiva sacrificando nel tempio della dea Viriplaca («calma-mariti») considerata «custode della pace domestica»⁸⁸. Plutarco⁸⁹, pur ritenendo pura leggenda la pretesa che le trenta fratrie prendessero nome da altrettante Sabine rapite (dato che molte fratrie avevano evidenti nomi di località), considerava invece storica la notizia secondo la quale, in omaggio alle costumanze sabine, i rozzi seguaci di Romolo si fossero impegnati a trattare le donne con particolare rispetto; e nelle formule magiche, in piena coerenza con l'origine neolitica della magia, la persona votata era indicata col nome della madre. Il peso della componente agricolo-sedentaria in materia di rapporto tra i sessi fece sì che il doppio diritto civile, analizzato da Piganiol come tipico della tradizione romana, riguardasse prevalentemente le leggi sul matrimonio e sulla famiglia. Il contratto nuziale di origine agricola, la *confarreatio* (divisione di una focaccia di farro tra gli sposi), equiparato allo *hieròs gámos*⁹⁰ che abbiamo visto tipicamente neolitico, particolarmente favorevole alla moglie che diventava erede principale del marito⁹¹, coesisteva col

⁸⁶ IV, 34, 3-4.

⁸⁷ V, 4-5.

⁸⁸ Valer. Max. II, 1, 6.

⁸⁹ Rom. 20, 4 ss.

⁹⁰ Dion. II, 25, 3.

⁹¹ Ivi, 5.

contratto per compera (*coemptio*) e con quello per convivenza di fatto (*usus*) certamente derivato dal matrimonio per ratto, di cui era traccia anche la consuetudine di sollevare la sposa nel varcare la soglia della nuova casa. Doppio era anche il concetto di parentela: ce n'era una *iure naturali*, per consanguineità, senza distinzione di sesso (la *cognatio*), di chiara origine agricola, e un'altra (detta *agnatio iure civili*) (fondata sulle funzioni e sull'autorità entro la famiglia, come nei nomadi) e lungo una linea rigidamente maschile⁹².

La traccia del diritto materno si faceva ancora più marcata tra i popoli dell'Europa centro-settentrionale, e cioè tra Celti, Germani e Slavi. I Pitti della Scozia, che abbiamo visti assai simili ai Sabini, essendo un popolo neolitico indoeuropeizzato solo nella lingua, conservavano secondo Beda il Venerabile⁹³ la successione regia in linea femminile, e l'usanza è confermata da una lista di re pitts (583-840 d.C.) i cui nomi sono accompagnati dall'indicazione del padre, che però non coincide mai col re precedente; Saxo Grammatico⁹⁴ ricorda d'altro lato la leggenda della regina di Scozia Hermutrude, che faceva re chiunque accogliesse nel suo letto. Affini ad Hermutrude sono altre due regine leggendarie, celtiche anch'esse ma irlandesi, entrambe di nome Medb, che sposando successivamente molti uomini li fecero re d'Irlanda, come Semiramide e appunto Hermutrude (non è detto se la brevità del regno fosse dovuta a uccisione del re come nel rituale neolitico): una di esse, Medb di Crnachan, esigeva che lo sposo candidato al regno fosse *cen ét, cen omum, cen néoit* («senza gelosia, senza paura, senza avarizia»), e i primi due attributi sembrano tracce rispettivamente della poliantria e del sacrificio regio. L'ascesa al regno mediante matrimonio doveva essere tradizionale anche in Danimarca: Saxo racconta la storia di Amleto, poi immortalata da Shakespeare, precisando che ben due re salirono al trono di Helsingör sposando la madre del principe, vedova del re ucciso, il fratello di questo Feng (come appunto nella tragedia shakespeariana) e un certo Wiglet; del tutto storica è poi la vicenda di Knut il Grande, re di Danimarca che ottenne anche il trono d'Inghilterra sposando la vedova del suo predecessore Etelredo da lui sconfitto, pur essendo notevolmente più giovane di lei. Altri popoli germanici trasmettevano il trono per via femminile: divennero re sposando la vedova del re morto (spesso loro matrigna) Ermigisal e suo figlio Edbald tra i Varini⁹⁵, Etelvulfo ed Etelbaldo tra i Sassoni occidentali⁹⁶, Etelberto ed Edbaldo nel regno sassone di Kent⁹⁷.

Anche tra questi popoli, come tra i Romani, il diritto privato era più patriarcale di quello regio, sempre condizionato dall'origine pre-indoeuropea dell'istituto regale; ma anche in questa sede le tracce di diritto materno erano cospicue, assai più che in Italia. I Galli avevano una specie di culto della madre, e la tradizione rimase sempre assai viva in Francia dopo l'insediamento dei popoli germanici: nelle *chansons de geste* (come del resto in tutta l'epica popolare inglese e scozzese) assai importante era il rapporto con lo zio materno; la *lex Salica emendata*, che escludeva le donne dalla successione allodiale in presenza di eredi maschi,

⁹² *Digest.* XXXVIII, 7, 5; *Gai. Inst.* I, 58.

⁹³ *Hist. eccl.* I, 1; II, 1, 7.

⁹⁴ *Hist. Dan.* IV, p. 158 Müller.

⁹⁵ *Procop. B. Goth.* IV, 20.

⁹⁶ *Prudent. Trex. Ann.* anno 858, in *Monum. Germ. Hist.* I, 451.

⁹⁷ *Bed. Hist. eccl.* II, 5.

pure faceva precedere la sorella della madre a quella del padre nella graduatoria di successione che si stabiliva in assenza di detti eredi; e nello Champagne, ancora nel XII secolo, una legge stabiliva che «è il ventre (*il rango della madre*) a rendere liberi e nobili» («ventre affranchit et ennoblit»). Un vecchio codice irlandese, il *Libro di Aicill*, testimonia che il figlio era del padre solo se la madre consentiva e se il padre pagava una somma alla famiglia di lei; e i Britanni davano addirittura alle donne il comando dell'esercito⁹⁸, il che spiega perché i loro guerrieri prigionieri dei Romani rendessero pari omaggio a Claudio e ad Agrippina che lo accompagnava in guerra⁹⁹. Qualcosa di simile troviamo presso i Germani, dove già i reperti archeologici dell'età del bronzo nordica (dal 1600 al 500 a.C. circa) ci offrono elaborate sepolture femminili che lasciano supporre uno stato sociale elevato delle donne: Cesare¹⁰⁰ seppe dai sudditi di Ariovisto catturati «che i Germani avevano fin dai tempi antichi l'abitudine di aspettare, prima di attaccare battaglia, che le madri di famiglia, dopo aver gettato certe loro sorti e compiuto certi incantesimi, dicessero loro se era bene o male affrontare i nemici quel giorno»; e Tacito¹⁰¹ così racconta:

Si dice che a volte schiere di soldati in ritirata e sul punto di andare in rotta siano tornate all'assalto per le insistenti preghiere delle donne che, frapponendo i loro petti, mostravano agli uomini il pericolo in cui si trovavano di cadere prigionieri: e la prigionia delle donne essi la temono ancor più che la propria, tanto è vero che il vincolo di fedeltà ai patti è più efficace nelle città alle quali è stato imposto di consegnare, tra gli altri ostaggi, fanciulle nobili. Nelle donne, infatti, i Germani vedono qualcosa di santo e di profetico (*sanctum aliquid et providum*), e non disdegnano i loro consigli né trascurano i loro responsi. Noi stessi abbiamo potuto constatare, durante il principato del divino Vespasiano, che Velea fu per lungo tempo ritenuta dalla maggior parte dei suoi quasi una dea; e sappiamo anche che in tempi più antichi molti venerarono Albrinia e una quantità di altre donne.

La tutela della donna ad opera del padre e del fratello (*mundium*) esisteva anche presso i Germani, ma era formalmente meno rigida di quella indiana e della *manus* latina: la madre poteva essere tutrice dei figli ed ereditare, ancora nel Medio Evo, a preferenza dei fratelli e sorelle del marito; il figlio seguiva il rango della madre, non quello del padre, cosicché il figlio di un libero e di una schiava era schiavo, e secondo le leggi emanate a Seeland da Waldemaro¹⁰² il figlio di una donna libera era sempre libero. In Danimarca il re Frotho aveva introdotto il matrimonio per compera¹⁰³, ma ancora per molto tempo il figlio di una donna nobile o borghese non ereditò né i titoli né i beni del padre; in Sassonia e in Westfalia una parte del patrimonio, detta *Gerade*, era trasmissibile solo per via femminile, mentre un'altra, la *Heergewäte*, passava di mano solo per via maschile. Particolarmente stretto, come nei Celti, e come nei Celti riscontrabile in tutte le saghe popolari, era il legame con lo zio materno: i figli della sorella del capo

⁹⁸ Tac. *Ann.* XIV, 35; *Agric.* 16.

⁹⁹ *Ann.* XII, 37.

¹⁰⁰ B.G. I, 50.

¹⁰¹ *Germ.* 8.

¹⁰² III, 12.

¹⁰³ Sax. Gramm. V, 88.

nemico erano preferiti, come ostaggi in guerra, ai suoi stessi figli, anche se nell'eredità lo zio materno era preceduto da quello paterno¹⁰⁴; e nelle *Cronache merovingie* l'uccisione del fratello della madre è vendicata ancora più crudelmente di quella del padre. L'attività femminile nella stregoneria era assai viva non solo nei Germani, ma anche presso gli antichi Slavi: e del resto, tracce di diritto materno e di comunismo sessuale sono state riconosciute dagli antropologi nel folklore jugoslavo, e gli Tsigani di Boemia entrano ancor oggi nel clan materno.

Tutto quanto precede può così riassumersi: i due diritti familiari, nomadico e sedentario, erano incompatibili tra loro e, se costretti a convivere sia pure con prevalenza della tradizione patriarcale, finivano per generare società contraddittorie. Là dove il diritto materno si manteneva più saldo fu trovata una soluzione in certo modo geniale e rivoluzionaria per mantenere formalmente intatta la tradizione matrilinea pur instaurando di fatto quella patrilinea dei nuovi dominatori: la figlia primogenita, nominalmente erede del patrimonio o addirittura del regno (che secondo la legge dei sedentari non abrogata dai nomadi doveva passare al suo sposo), si univa in matrimonio col figlio primogenito, e cioè col proprio fratello; in tal modo l'asse ereditario passava contemporaneamente al genero (secondo il diritto materno) e al figlio maschio (in omaggio alla tradizione nomade) per la semplice ragione che figlio e genero erano la stessa persona. È questo il caso dell'Egitto, dove la successione femminile era frequente in epoca tinita (ricomparve nel periodo tebano) e dove il matrimonio tra fratelli è attestato da numerosi papiri, al punto che l'usanza venne mitizzata nelle nozze fra la regina Iside e il re Osiride suo fratello¹⁰⁵; dell'Elam, dove sopravvisse la discendenza femminile sumerica e dove gli Anzaniti prescrivevano per legge il matrimonio tra fratelli; e della Caria, dove abbiamo più volte osservata la sopravvivenza del diritto materno e dove, ancora nel IV secolo a.C., al re Ecatomno succedettero le due figlie femmine Artemisia e Ada, che sposarono i fratelli Mausolo e Idrieo facendoli in tal modo re l'uno dopo l'altro¹⁰⁶. Dall'Egitto gli Ebrei dovettero prendere l'uso saltuario delle nozze tra fratelli (Abramo e Sara, Tamar e Amnon, Nahor, ecc.), che però, data l'intransigenza dei Semiti nomadi sulla successione in linea maschile, dovevano essere figli dello stesso padre; dall'Elam derivò probabilmente l'uso dell'incesto rituale nella classe sacerdotale medo-persiana¹⁰⁷; e dalla Caria potrebbe essere arrivata ad Atene, attraverso la Ionia, la tolleranza per il matrimonio con la sorella (purché, come nei Semiti, germana) esistente ancora al tempo di Solone ad Atene.

L'incesto venne proibito tra gli Ebrei a partire dal *Levitico*, e fu generalmente vietato nei popoli di lingua indoeuropea, al punto che nel diritto romano¹⁰⁸ e nei clan indiani detti *gotras* era vietato, come nelle culture totemiche, anche il matrimonio tra due membri dello stesso clan. I popoli in cui prevalse nettamente il codice patriarcale assorbitono, comunque, il concetto (estraneo ai nomadi, che intendevano la famiglia esclusivamente come il patrimonio del *pater*) di comunità di sangue (*gens* latina, *ghénos* greco, *mishapâhâh* ebraica, quest'ultima così stretta da essere concepita come un unico corpo, *bâsâr*, o come un'unica

¹⁰⁴ Tac. *Germ.* 20.

¹⁰⁵ Diod. I, 27.

¹⁰⁶ Strab. XIV, 2, 16-17, 656; Arrian. *Exped. Alex.* I, 23.

¹⁰⁷ Strab. XV, 735; XVII, 798.

¹⁰⁸ Plut. *Q. Rom.* 6; 108.

carne, *she'ér*). Tale modifica implicava una vera rivoluzione nella mentalità dei nomadi sedentarizzati: ferma restando la successione dal padre al figlio maschio, l'evoluzione dal rapporto padre-figlio come vecchio-nuovo padrone al rapporto padre-figlio come consanguinei faceva nascere un grosso problema, quello della certezza della paternità di sangue¹⁰⁹; un problema del tutto nuovo sia per i sedentari di origine agricola neolitica, per i quali la paternità di sangue era irrilevante e spesso addirittura ignota, sia per i pastori nomadi, che concepivano la paternità come proprietà e non come procreazione. La certezza della paternità era raggiungibile, entro un discorso di rapporti generativi, solo attraverso un rigido controllo familiare e sociale sul comportamento sessuale della donna sposata, con conseguenti pene severissime per lei e per l'amante in caso di adulterio: generalmente il marito che sorprendesse la moglie in flagrante infedeltà poteva uccidere egli stesso entrambi gli adulteri, come negli Ittiti¹¹⁰, negli Arabi¹¹¹, nei Romani¹¹² e soprattutto negli Assiri, dove il coniuge maschio poteva dar morte o tagliare il naso alla sua donna se ella aveva consentito all'illecito connubio, a entrambi se c'era stata violenza, e anche alla ruffiana se il seduttore si era servito di un'ancella come mediatrice; la morte dei due amanti era invece affidata alla comunità in altri corpi legislativi, come nel codice di Hammurabi (artt. 129-132) per annegamento e nel *Levitico* ebraico¹¹³ mediante lapidazione, a meno che l'altro uomo non potesse provare che ignorava il vincolo coniugale della donna, nel qual caso se la cavava con un'ammenda pagata al marito¹¹⁴. I Traci, assai severi con le donne sposate, lasciavano la massima libertà alle ragazze¹¹⁵, ma era un caso isolato: l'assillante preoccupazione per la fedeltà della moglie faceva sì che si pretendesse la verginità della sposa come garanzia di buone abitudini sessuali; in tal modo la fanciulla violata perdeva ogni valore agli effetti del futuro contratto nuziale, e di conseguenza anche il rapporto con una vergine era spesso punito dalla legge. Gli Ebrei lapidavano anche la sposa che il marito non avesse trovata vergine¹¹⁶: analoga pena era riservata al violentatore di una ragazza fidanzata, e quest'ultima era lapidata anch'essa se lo stupro era avvenuto entro le mura cittadine, perché in tal caso il suo consenso era presunto¹¹⁷; chi invece abusava di una vergine non ancora promessa doveva risarcire il padre con 50 sicli d'argento e sposare la ragazza, perdendo anche il diritto al ripudio¹¹⁸. È ovvio (sempre in base alle radici successorie dei divieti sessuali) che non sussisteva né adulterio né altro reato nel rapporto tra un uomo sposato e una donna libera: la concubina¹¹⁹ era esplicitamente consentita, accanto alla moglie o alle mogli legittime, in tutta l'area semitico-indoeuropea.

¹⁰⁹ *Rgv.* VII, 4.

¹¹⁰ Art. 197.

¹¹¹ Strab. XVI, 4, 25, 783.

¹¹² Cat. ap. Gell. X, 23.

¹¹³ 20, 10.

¹¹⁴ *Gen.* 20, 14.

¹¹⁵ Herod. V, 6.

¹¹⁶ *Deut.* 23, 20-21.

¹¹⁷ *Ivi*, 23-27.

¹¹⁸ *Ivi*, 28-29.

¹¹⁹ *Pileglēsh* nella Bibbia, *I Reg.* 11, 3, *Job.* 19, 17; *pallakis* in Omero, *Il.* IX 448 ss., *Od.* XIV 202-3.

Per arrivare alla ben nota morale sessuale ancor oggi così largamente accettata, manca ancora un ultimo passo: la trasformazione della sanzione penale in disapprovazione etica. Il senso della precarietà della sintesi raggiunta, e la conseguente frustrazione del mondo patriarcale, non tarderanno a compiere il passo che apre il mondo morale.

III

DALLA REGINA-TERRA ALLA DEA VERGINE E MADRE

L'unico connubio che diede frutti consistenti fu quello tra magia del grano e adorazione della luce: terra e grano, a contatto con la religiosità portata dai nomadi, si trasformarono da entità costrette magicamente alla fertilità in entità pregate e indotte con atti di culto a largire la fertilità stessa; il re ideale e la regina ideale evolsero da personaggi puramente fantastici a divinità maschio e femmina, diventando il dio che muore e risorge e la dea vergine-madre; il padre celeste (o luminoso) prese, sul modello dei miti agresti, tratti sempre più marcatamente antropomorfici, e inoltre, uscendo dal deserto ed emigrando in terre piovose, si trasformò spesso in dio tempestoso e pluvio. Semplificando all'estremo la fusione, potremmo dire (come è stato a volte detto) che tutte le divinità conosciute sono ipostasi locali di cinque numi originari: la terra madre, la terra vergine, il grano, il cielo luminoso e il cielo tempestoso; ma una simile assemblea, portata in un mondo complesso come è quello che caratterizza le età del bronzo e del ferro, mette in moto un meccanismo in cui si inseriscono altri tipi di divinità. Il mondo della natura, ad esempio, porta in primo piano, e spesso fonde con le cinque divinità fondamentali, le personificazioni degli astri, e cioè del sole, della luna, delle stelle in genere, della stella del mattino e della sera in particolare; e le nuove attività che si affiancano a quelle agricola e pastorale fanno nascere dèi protettori degli artefici, soprattutto forgiatori dei nuovi metalli. Ogni popolo si forma così, anche mediante scambi tra città e tra genti vicine, un ricco pantheon in cui è assai difficile orientarsi, e dove spesso è impossibile rintracciare la genealogia di ogni singola divinità. A noi interessa, comunque, il duplice processo delineato all'inizio del discorso, e cioè la marcia di avvicinamento tra entità mitiche che si divinizzano ed entità impersonali adorate che si antropomorfizzano; e anche, nelle fasi avanzate del processo, l'eventuale fusione tra elementi divini di opposta provenienza.

Il passaggio dalla magia della pietra al culto della pietra è piuttosto evidente. Pausania dice che in origine i Greci non onoravano statue di dèi, ma pietre¹ soprattutto meteoriche², e ricorda come in Beozia antichissime pietre sacre fossero ancora onorate ai suoi tempi, a Tespie col nome di Eros³ e ad Orcomeno con quelli delle Cariti⁴; gli idoli di Artemide a Efeso e di Cibele a Pergamo (quest'ultimo era quello trasportato a Roma nel 204 a.C.) erano scolpiti in pietre meteoriche, che originariamente dovevano essere aniconiche; la stessa Gran Madre di Pessinunte e lo Zeus cretese (quest'ultimo in relazione al mito della sostituzio-

¹ VII, 22, 4.

² VIII, 48, 6.

³ IX, 27, 1.

⁴ IX, 38, 1.

ne di Zeus con una pietra ad opera della madre Rea⁵) erano rappresentati da pietre, e i Romani, soprattutto i feziali, giuravano *per Iovem lapidem*⁶; pietre sacre venivano spesso trovate nei fiumi⁷; e famosissima era la pietra bianca di Delfi, detta *omphalós* («ombelico») perché si credeva collocata al centro della terra discoidale⁸ immaginata dagli antichi, ma ritenuta da altre tradizioni la tomba del serpente Pitone ucciso in quel luogo da Apollo⁹. In particolare il menhir si sviluppò in vari tipi di pietre sacre: nel betilo e nell'*asherah* della Palestina, spesso ricordati nella Bibbia¹⁰ e spesso foggianti, anche fuori della Palestina, nella tipica forma fallica, come il betilo n. 8 di Gézer, quello di Astarte a Pafo ricordato da Tacito¹¹ e quelli sardi a tronco di cono con simboli sessuali; e ancora nell'obelisco egiziano e nelle colonne e pilastri onorati a Creta e a Micene, da cui le colonne di Zeus sul Liceo e sul Pelopio¹², quelle di Dioniso Cadmeo a Tebe¹³, di Apollo Agieo e di Artemide Patria a Patrasso¹⁴, oltre ai numerosi «pilastri di Diana». Quanto al dolmen, in Egitto esso si evolve nel *mastaba*, che a sua volta si sublima nella piramide; nel nord Europa si rimpicciolisce nelle «ciste»; in Sardegna si trasforma nelle «tombe dei giganti», cui i pastori guerrieri affiancano i nuraghi, abitazioni o fortezze megalitiche del popolo sepolto nelle tombe; nel Maghreb, alla fine del III millennio, sotto le mani di pastori come i Getuli e i Garamanti, rifluisce in grandiose necropoli; a Creta genera le cupole megalitiche di Mesara, ma anche le sepolture collettive in caverne, delle quali, secondo Mircea Eliade, sarebbe un ricordo il mito ctonio del Labirinto (dall'asianico *labra*, che significa «pietra» o «grotta»). Molti popoli musulmani pregano ancor oggi in circoli di pietre, che furono diffusissimi nel mondo celtico col nome di *cromlech*: una versione grandiosa del cromlech è la selva di pietre erette che circonda il *Dun Aengus*, fortezza delle isole Aran a ovest dell'Irlanda, attribuita dalle tradizioni popolari ai Firbolgs («uomini Bolgs»), nomadi pre-celtici che secondo il *Libro delle invasioni* avrebbero conquistato l'Irlanda attorno al 2400 venendo non si sa di dove; e ne è invece la versione monumentale lo splendido santuario di Stonehenge presso Canterbury, tomba collettiva e insieme calendario megalitico (le pietre si allineano verso lo zenit del sole ai solstizi), databile mediante il radio-carbonio attorno al 2000 ma probabilmente più volte rimaneggiato. Ciò che è certo è che la pietra conserva, nel fiorire del bronzo e del ferro, il suo antichissimo carattere sacro.

Minore evoluzione presenta la statuette femminile, che ritroviamo, lungo la vasta area coperta un tempo dalla civiltà neolitica, in tutta l'età del bronzo, e in certe regioni anche in età del ferro: dall'Atlantico al Pacifico, dal Mare del Nord all'Oceano Indiano, dalla Russia meridionale al Sahara, l'idolo persiste nelle

⁵ Hes. *Tb.* 485-91.

⁶ Cic. *Ad fam.* VII, 12, 2; Polyb. III, 25, 6-9; Gell. I, 21, 4.

⁷ [Plut.] *De fluvi.* 9-13.

⁸ Paus. X, 16, 2.

⁹ Varr. *De l. lat.* VII, 17.

¹⁰ Betili eretti in onore di Jahveh da patriarchi e profeti: *Gen.* 28, 18-22; 31, 45; *Exod.* 24, 4; *Jos.* 4, 20; *asherah* vietata agli Ebrei: *Deut.* 16, 21; *I Reg.* 15, 13; *II Reg.* 13, 6; 18, 4; 21, 7; 23, 4-7.

¹¹ *Hist.* II, 3.

¹² Paus. V, 24, 4.

¹³ Diod. I, 23; Paus. IX, 12, 4.

¹⁴ Paus. II, 9, 6.

stesse posizioni, negli stessi abbigliamenti, fatto delle stesse sostanze, fino a diventare una bambola, come le *maniae* romane, statuette femminili usate per spaventare i bambini in quanto spacciate per spettri¹⁵. Identico è soprattutto il dualismo della vergine e della madre, accompagnate in Asia Minore dal personaggio maschile: la triade è frequente negli idoli di pietra lidii, la troviamo a Kultepe in Cappadocia, ed è visibile alla Biblioteca Nazionale di Parigi in uno stampo in serpentina proveniente dall'Anatolia. Anche le statue-menhir neolitiche continuano in alcune zone: tali si possono considerare le stele antropomorfe di Luni-giana (età del bronzo); ma intagliata in forme femminili stilizzate doveva essere spesso anche la *asherah*, la pietra eretta siro-palestinese che abbiamo vista erede del menhir, una volta che nei testi cuneiformi babilonesi compare una dea Asherah di provenienza semitica occidentale. Né è l'unico caso in cui la statuetta post-neolitica prefigura una dea ben precisa e ben nota da documenti scritti: le numerosissime figure palestinesi cominciano ad avere i capelli acconciati nel modo che sarà tipico di Astarte, così come a volte quelle egizie presentano la pettinatura e gli oggetti di Hathor; in Caldea troviamo Nana, la dea-statua diventata quasi una bambola; il tipo della donna nuda con mano al seno diventerà comune in Grecia e in Italia, fino alla notissima Venere dei Medici; figurine di stile neolitico ma di età bronzea sono state trovate sotto l'Artemisio di Efeso, il che le rivela prototipi dell'Artemide pre-greca, sostanzialmente identica a Rea-Cibele; la statuetta cretese si trasforma gradualmente nella splendida dea raffigurata nei palazzi; l'idolo di Mohenjo Daro è assai simile alle dee madri adorate ancor oggi nelle campagne dell'India. Con l'età del bronzo nasce indubbiamente la Dea Madre di cui Apollonio Rodio¹⁶ così canterà le lodi:

Da essa sono dominanti i venti e il mare, e in basso la terra intera e il nevoso soggiorno dell'Olimpo. Alla sua vista, quando sorgendo dalle montagne ascende al cielo, Zeus stesso, il Cronide, si nasconde; e anche gli altri immortali beati si affrettano attorno alla terribile dea.

Noi sappiamo che la statuetta neolitica rappresentava la regina idealizzata; ne deduciamo che la trasformazione della statuetta in immagine divina simbolizzi il mutarsi della «regina eterna» in dea, con conseguente incarnazione della divinità nella regina regnante. È chiaro che con le invasioni dei nomadi la regina ha perduto quasi ovunque il suo predominio, che passa invece (anche se spesso per via femminile) al re: è questo il caso delle prime dinastie egizie, quelle del periodo detto «tinitico», in cui sembra che i poteri politici siano passati dalle regine ai re sotto forma di dote. Il caso di regine effettive, con funzioni sovrane, in epoca storica è assai raro: l'antica regina dei Sanniti ricordata da Servio¹⁷, e le regine babilonesi Semiramide e Nitocris che Erodoto¹⁸ sentì rievocare come personaggi reali di cui si conservavano ancora le grandi opere di terrazzamento idraulico, sembrerebbero reminiscenze delle mitiche «signore» neolitiche; storiche sono invece le regine dei Sabei elencate da documenti assiri (una delle quali

¹⁵ Paul. Fest. p. 115 L.

¹⁶ I, 1098-1102.

¹⁷ Aen. X, 179.

¹⁸ I, 184-185.

potrebbe essere la biblica regina di Saba), le tre regine di Caria (due delle quali, Artemisia e Ada, menzionate più sopra) del V e IV secolo, e anche la dinastia femminile che secondo Tacito¹⁹ ancora governava il popolo germanico dei Sironi agli inizi dell'era volgare, allorché tra gli Etiopi (a detta di Diodoro²⁰) le regine madri avrebbero avuto grande autorità e tra gli Abilli di Libia una donna avrebbe regnato sulle donne e un uomo sugli uomini²¹. La più importante regina con poteri assoluti vissuta in epoca storica fu Hatshepsut, figlia di Tutmosi I, preferita ai fratellastri Tutmosi II e Tutmosi III perché questi non erano di sangue puro, avendo madri di rango inferiore, e di conseguenza inseritasi nel regno due volte al loro posto: si diceva addirittura che suo padre non fosse Tutmosi I (che non era di sangue solare perché era salito al trono sposando Ahmasi ultima discendente della precedente dinastia), ma il dio Ammone congiuntosi con la regina legittima; e nel tempio da lei eretto a Deir-el-Bahari i muri sono coperti di sculture che illustrano il divino evento. La ierogamia tra la regina e il dio non è un caso isolato: il papiro Westcar fa nascere i primi tre re della V dinastia dall'unione di una principessa della IV col dio dell'Antico Impero, Râ; ma la credenza è piuttosto tipica del periodo tebano (a cui appunto appartengono i Tutmosi), allorché i bassorilievi ci forniscono figurazioni di unione sacra tra le regine (oltre alla citata Ahmasi ricordiamo soprattutto Amenardis, effigiata come «sposa del dio» a Karnak, e Mutemuâ, madre di Amenofi III, a Luxor) e il dio supremo del Nuovo Impero, Ammone; salvo che durante la XXI e XXII dinastia, essendo la regina lontana da Tebe, la moglie e le figlie del Gran Sacerdote di Ammone la sostituirono; e nel periodo saittico (663-525) le «spose del dio» che governarono Tebe non erano più né regine né sacerdotesse, ma semplici strumenti nelle mani dei sacerdoti che erano ormai i veri padroni dell'Egitto. Assai simile era la prassi in Caldea: una figlia di Sargon l'Accade, gran sacerdotessa del tempio di Ur, era detta «moglie del dio», e così anche la sorella di Rimsin re di Larsa e una figlia di Nabonide; anche la Mesopotamia vide la regina soppiantata dalla sacerdotessa, come nel caso della ierodula che in maggio a Calah, capitale dell'Assiria prima di Ninive, si univa al dio Nabu, o della «sposa del dio», che viveva nella stanza più alta della *ziggurat* di Belo a Babilonia²². Anche le sibille greche erano spesso spose del dio, come quella di Patara in Licia²³ e quella delfica²⁴; in Danimarca la sacerdotessa di Freyr era considerata sua moglie; e le leggende italiche facevano nascere il sabino Modio Fabidio, fondatore di Curi, da una giovane reatina e dal dio Quirino, Romolo da Rea Silvia e da Marte, l'eroe Aventino dalla stessa Rea e da Ercole²⁵. Tutti questi connubi tra regine (o sacerdotesse) e dèi stavano a ricordare la continuità tra la regina-sacerdotessa neolitica (madre di figli senza padre umano, e cioè senza padre noto) e la regina-sacerdotessa storica, di cui era emblema la *tavananna* ittita, addetta al culto della Dea Madre e sostituita del re nelle funzioni religiose. La regina sacra diventa regina divina, e la regina divina diventa la dea. In tal modo dalla «regina eterna»

¹⁹ *Germ.* 45.

²⁰ III, 5, 8.

²¹ Nic. Damasc. p. 462 Müller; Steph. Byz. s.v. *Abyllói*.

²² Herod. I, 181.

²³ Herod. I, 182.

²⁴ Paus. X, 12, 2.

²⁵ Verg. *Aen.* VII, 655-60.

(e cioè non da questa o quella regina, ma dalla regina come tale) si sviluppa gradualmente la grande dea vergine e madre che prende tanti nomi, nel mondo un tempo neolitico, quanti sono i popoli, le città e i templi in cui la grande cultura preistorica si è spezzettata sotto l'incalzare dei nomadi invasori. Dalla regina che porta al trono il proprio figlio nasce la dea madre, da quella che fa re lo sposo si sviluppa la dea vergine. Legata, come la regina neolitica, alla luna, l'adorazione pastorale per la luce che sorge la associa ora anche alla stella del mattino, detta appunto «Lucifero», portatrice della luce. La sua natura unica risulta dalle molte identificazioni tra le varie dee nazionali e cittadine presenti nelle fonti antiche; ma era ben nota, ed esplicitamente enunciata, a chi avesse approfondito i Misteri delle singole divinità, come Apuleio, che nelle *Metamorfosi*²⁶ fa dire dalla dea egizia al suo iniziato:

Io sono la genitrice dell'universo, la signora di tutti gli elementi, l'origine prima dei tempi, la regina delle ombre, la prima dei celesti; io riassumo nel mio volto l'aspetto di tutte le divinità maschili e femminili: sono io che governo col cenno del capo le vette luminose della volta celeste, i salubri venti del mare, i desolati silenzi dell'Averno. Indivisibile è la mia divina essenza, ma nel mondo io sono venerata in tutte le località sotto molteplici forme, con diversi riti, sotto differenti nomi: infatti i Frigi, primi abitatori della terra, mi chiamano madre degli dèi, adorata a Pessinunte; gli Attici autoctoni Minerva Cecropia; i Ciprioti bagnati dal mare Venere di Pafo; i Cretesi, abili arcieri, Diana Dictinna; i Siculi trilingui Proserpina Stigia; gli abitanti dell'antica Eleusi Cerere Attea; alcuni Giunone, altri Bellona, altri ancora Ecate. Ma le due stirpi degli Etiopi, gli uni illuminati dai raggi nascenti del sole all'alba, gli altri da quelli morenti al tramonto, e gli Egiziani cui l'antico sapere conferisce potenza, mi onorano con riti che appartengono a me sola e mi chiamano col mio vero nome, Iside Regina.

«Dictinna» era solo uno dei nomi della dea cretese: le veniva dato perché era adorata sul Monte Dicte, nella parte occidentale dell'isola; ed è evidente che si trattava di un attributo, come quelli della Madonna cristiana (di Fatima, di Lourdes, di Loreto, ecc.). Attributi della Grande Dea sembrano essere anche «Rheia» (da *órheia*, «montana»), madre dello Zeus cretese²⁷ del quale ripareremo, onorata a Cnosso in un suo bosco di cipressi²⁸ e a Gortyna presso un suo platano sacro; «Britomartis» o «dolce vergine»²⁹; «Pasifae», nome greco significante «che tutto illumina» e traduce con molta probabilità un nome cretese, attributo lunare, dato che a Thalamai era un nome invocatorio della luna³⁰; «Ariadne», «la santissima»³¹; «Eileithyia», di cui nell'*Odissea* (XIX, 186-8) è menzionata la grotta sacra ad Amnisso presso il porto di Cnosso; e probabilmente «Fedra» ed «Europa». Non conosciamo il nome primigenio di questa dea: ne conosciamo invece assai bene le immagini, dipinte nei palazzi e sui sarcofagi, incise nei templi, su vasi, su moltissimi anelli a sigillo (anche micenei); la vediamo adorata da uomini e donne di statura inferiore, sovrastante le cime dei monti, seduta su navi, associata ad alberi, pilastri, bovidi, leoni, serpenti, colombe, incinta, con un bimbo

²⁶ XI, 5.

²⁷ Hes. *Th.* 453-85.

²⁸ Diod. X, 66.

²⁹ Hesych. s.v.; Solin. XI, 8.

³⁰ Paus. III, 26, 1.

³¹ Hesych. s.v. *adnón* e *hagnón*.

in braccio, a gambe aperte, a braccia conserte, nuda, seminuda, sontuosamente vestita. La varietà dei suoi abbigliamenti e delle sue posizioni, il suo comparire spesso sotto forma di due statue accoppiate anche sullo stesso basamento, il suo mantenere il doppio aspetto (nudo e vestito) dell'idolo neolitico, hanno indotto i migliori studiosi (Farnell, Demargne, Picard, ecc.) a considerarla da un lato madre (Rea, Eileithyia, Dictinna, Pasifae) e dall'altro vergine (Britomartis, Arian-na); in effetti gli autori greci classici ricordavano ancora che a Creta era esistito un culto delle «madri»³² e delle «ninfe»³³. Nella Grecia micenea la dea cretese penetrò assai presto, come mostrano i citati anelli e un idolo del tipo di Cnosso trovato a Delfi: nei documenti in lineare B è detta *pótνια*, «signora»; a Egina un mito locale ricordava come Britomartis, venuta da Creta in quell'isola, scomparisse in un boschetto e venisse ivi onorata col nome di «Afaia»³⁴, nome che veniva considerato sinonimo di «Dictinna»³⁵. Una fusione tra la «verGINE» cretese e una dea locale attica (affine alla Micene di *Od.* II, 120) sembra essere Atena: il suffisso *-eno-* (dorico *-ano-*) è sicuramente pre-greco; a Tegea la sua sacerdotessa, figlia vergine del re locale, compiva una ierogamia col simulacro (*xóanon*) del dio, come le regine egee; alcuni suoi caratteri ricordano Ilizia (la Eileithyia cretese), dea della nascita; già in Omero³⁶ si trasforma volentieri in uccello, nei vasi è associata a uccelli con testa umana, e presso Megara era detta *áithyia*, «gabbiano»³⁷, cosicché solo tardivamente si identificò con la civetta; d'altro lato, già in Omero è associata ad Eretteo³⁸, l'eroe-serpente, e nel suo tempio viveva ancora in epoca classica il sacro serpente dell'Acropoli; cosicché questa dea si trova a riproporre l'uccello e il serpente che accompagnano costantemente la dea cretese nell'iconografia. Era appare invece come una sintesi tra la *pótνια* cretese (del cui nome è sinonimo il suo, che vuol dire «signora») e la divinità poliade di Argo: ella aveva un santuario presso Cnosso in cui si celebrava la sua ierogamia ancora nel I secolo a.C.³⁹, così come analoghe unioni sacre di questa dea venivano mimate ad Argo presso il fiume Asterion durante le Heraia, a Samo lungo l'Imbraso nelle Tonaia, soprattutto a Platea (con forti reminiscenze agricole) nei Dàidala, e sembra valida l'ipotesi di Cook che originariamente il suo ierogamo non fosse Zeus, ma l'Eracle arcaico, che in *C.I.L.* VI, 319 è detto ancora «argivo»; è considerata madre della cretese Eileithyia⁴⁰, e come lei protegge il parto; in un santuario presso Corinto era detta «Akraia», dea delle cime come la *pótνια* cretese nella famosa immagine; come lei è ctonia e legata ai morti, come lei è vergine e madre, perché ha concepito senza padre Efesto⁴¹ e Ares⁴², tanto che a Samo è detta *parthénos*, «verGINE»⁴³, e ad Argo viene onorata come vergine e madre in quanto, bagnandosi nella fonte Kanathos di Nauplia, ricupera ogni anno la

³² Diod. IV, 79-80.

³³ Tim. fr. 83 Müller.

³⁴ Ant. Lib. 40.

³⁵ Hesych. s.v.

³⁶ *Od.* I, 320; III, 371; XXII, 239.

³⁷ Paus. I, 5, 3; 41, 6.

³⁸ *Il.* II, 547; *Od.* VIII, 80.

³⁹ Diod. V, 72, 4.

⁴⁰ *Il.* XI, 270; Hes. *Tb.* 921-2; Paus. I, 18, 5.

⁴¹ Hes. *Tb.* 927-8.

⁴² Ovid. *Fast.* V, 231-60.

⁴³ Callim. *Hymm. Del.* 49; schol. Apoll. Rh. I, 187; II, 867.

verginità⁴⁴. Da Creta venivano, secondo Epimenide di Cnosso⁴⁵, anche i riti legati a Demetra e a Core, le due dee che portano nei loro stessi nomi la madre e la vergine, sempre rappresentate nei monumenti e descritte nelle fonti letterarie incoronate di grano e con spighe in mano, e quindi più vicine di tutte le altre dee alla regina del grano neolitica: Demetra, «gialla», «con trecce gialle» e legata al grano fin dall'epica⁴⁶, ha in Creta un antico culto ierogamico⁴⁷, e il suo nome dovrebbe essere derivato dal cretese *Deó* con l'aggiunta greca di *méter*, «madre», cosicché Cicerone⁴⁸ lo interpretò come *ghê-méter*, «terra madre», e l'*Etymologicum Magnum*⁴⁹ come *zeiàs méter*, «madre dell'orzo», rispettando entrambi la discendenza dal rito primaverile preistorico; è, come la dea cretese, collegata anche coi morti, che nei riti funebri sono detti *demétrēioi*⁵⁰; quanto a Persefone, la vergine-sposa, la *kóre* («ragazza da marito»), è unita ora a Pluto (dio dell'abbondanza e del sottosuolo, e dunque divinizzazione del re-grano), ora al fanciullo Iacco, ma nella versione più corrente del mito sembra essersi fusa col suo paredro, creando una vergine che periodicamente scende sottoterra e periodicamente risorge come il simbolo maschile dei cereali.

Non è difficile ritrovare la terra-vergine dell'inverno e la terra-madre della primavera, se non la terra vergine e madre insieme, un po' in tutte le divinità femminili dell'area un tempo neolitica. Nei Traci, e nei Frigi che ne sono la propaggine asiatica, la terra madre è Semele, il cui nome ricorda il russo *zemla*, «terra», e che nel mito è madre del dio-grano Dioniso; la terra vergine è Bendis⁵¹, probabilmente la stessa dea che Erodoto⁵² identifica con Artemide. Ma i Traci d'Asia Minore, i Frigi, come prima di loro gli Ittiti, non poterono ignorare la grande dea madre, di chiara origine neolitica (l'abbiamo già ammirata nelle splendide immagini di Çatal Hüyük) ma strettamente legata alla dea cretese, come mostrano il nesso assai stretto con le montagne (è detta Kybele, «la montana»⁵³, o Dindimene, «dea del monte Dindimo» o «delle alture», o più spesso Sipylene dal monte Sipilo) e la sua qualità di dea-ape ad Efeso (Mélissa) con sacerdotesse-*api* (*mélissai*) e sacerdoti detti *Essênes*, «re-*api*», che restavano in carica un anno⁵⁴ come i re neolitici, un complesso che è difficile separare dai miti cretesi del re Melisseo, di sua figlia Mélissa⁵⁵ e dell'ape Panacride nutrice di Zeus⁵⁶: Cibebe fu detta dai Frigi *Matar Kubile*, dai Lidi *Kybebe*⁵⁷, dagli Ioni *Kybelis* o *Kybeke*⁵⁸, dagli Urriti *Kubaba*, *Kupapa*, *Kuvava*, e anche *Shaushka* e *Khepat* (*Kubaba* e *Hepatu* compaiono nelle iscrizioni ittite), dagli Hatti *Wurushemu*, dai Cap-

⁴⁴ Paus. II, 38, 2.

⁴⁵ Ap. Diodor. V, 77, 4.

⁴⁶ Il. V, 499-502; Hes. Op. 32; Hymn. Hom. Caer. 279; 302.

⁴⁷ Hes. Tb. 969-71.

⁴⁸ Nat. d. II, 26, 67.

⁴⁹ S.v. *dei*.

⁵⁰ Plut. De f. in orb. lun. 28, p. 943 B.

⁵¹ Schol. Plat. Resp. 327 A.

⁵² V, 7.

⁵³ Hesych. s.v. *kybela*.

⁵⁴ Paus. VIII, 13, 1.

⁵⁵ Lactant. Div. Inst. I, 22.

⁵⁶ Callim. Hymn. Iov. 46 ss.

⁵⁷ Herod. V, 102.

⁵⁸ Hipponact. fr. 120-121 D.

padoci *Mâ*, «madre»⁵⁹; a Efeso divenne l'Artemide primigenia, dea madre dalle molte mammelle (*polymázon*), e altrove fu anche considerata vergine⁶⁰. Ancora più legata alla regina (in quanto, come si è visto, prima regina d'Egitto) è Iside, la dea cui Apuleio dà la supremazia sulle altre (in effetti nei geroglifici è detta «dai mille nomi» e in iscrizioni greche «dai diecimila nomi»): il suo nome vuol dire «trono», in relazione col fatto che Iside dà il potere al re incarnandosi nella regina sua madre; è considerata identica con la terra⁶¹, scopritrice dell'orzo⁶² e del grano⁶³, «madre delle spighe»⁶⁴, «regina del campo di grano»⁶⁵, «signora del pane», «creatrice del verde», «l'unica verde come il verde della terra», «campo di grano» (*sochit*); i contadini egiziani la invocavano piangendo quando tagliavano le prime spighe⁶⁶ e sugli stucchi del megaron di un suo tempio figurava un feto circondato da spighe; in seguito si fuse prima con Hathor, antica dea-terra proveniente da Biblo o da Denderah (da lei sembra abbia preso la qualità di madre di Horo), poi con la «madre di tutti gli dèi» Neith e forse con la dea-serpente libica Uatcet. Assai complessa è la fusione tra le dee locali sumeriche, tutte comunque legate alle «regine eterne» delle singole città, dal momento che hanno sempre il titolo di «signora»: tra esse emerge presto, e si conserva nei testi semitici, Baù, la «signora dell'abbondanza» (*nin-be-gal*), spesso confusa con l'affine dea-terra Gatumdug, che finisce per diventare sua madre; tendono a fondersi tra loro altre «signore» (*nin*), come Nin-hur-sag, Nin-mah, Nin-tu, Nin-sikil-la, Nin-kharsag, Nin-lil, sempre legate ai campi e alle operazioni agricole; ma su tutte svetta la «madre» (Nanna, Inanna, Innini), che ritroviamo in India come Nana-devi, in Anatolia come la ninfa Nana madre di Attis⁶⁷, tra gli Sciti come Nane, a Elimaide come Nanaia⁶⁸, a Dura Europos come Artemide Nanaia, in Elam come Ninni, e che nei Semiti diventa Ishtar («che dispensa la luce», in quanto connessa con la stella del mattino, e quindi traducibile con «Lucifero»), sposa-madre collegata coi campi e con la fertilità come l'assira Militta⁶⁹ e le babilonesi Gula e Nisaba-she, penetrata perfino nella Bibbia durante il soggiorno degli Ebrei a Babilonia sotto le mentite spoglie della regina Esther: una forma di Ishtar più vicina al modello della regina neolitica è la mitica Semiramide, che sposava gli uomini e poi li faceva uccidere⁷⁰, tanto che in tutta l'Asia occidentale c'erano colline considerate tombe delle sue vittime⁷¹. In Palestina e Siria Ishtar diventa Astarte e deve competere con Derketô-Atargatis⁷², altra dea di probabile importazione caldea, dato che era considerata madre di Semiramide⁷³, e con alcu-

⁵⁹ Hesych. s.v. *Ammás*.

⁶⁰ Iulian. *Or.* 166 A.

⁶¹ Serv. ad *Aen.* VIII, 696; Macrob. *Sat.* I, 20, 18; Athenag. *Suppl.* 22; Firm. *Mat.* 2, 6.

⁶² August. *Civ. D.* VIII, 27.

⁶³ Tert. *De cor.* 7.

⁶⁴ Epigr. ap. *Anthol. Planud.* CCLXIV, 1.

⁶⁵ *Ep. gr.* Kaibel n° 1028.

⁶⁶ Diod. II, 14, 2.

⁶⁷ Arnob. V, 6.

⁶⁸ *II Maccab.* 1, 3.

⁶⁹ Herod. I, 131, 3.

⁷⁰ Diod. II, 13.

⁷¹ Ctes. ap. Joh. Antioch., p. 539 Müller.

⁷² Strab. XVI, 4, 27, 785.

⁷³ Diod. II, 4; Lucian. *D. Syr.* 14.

ne dee locali, come Qadesh, Asherah (deificazione della stele in forma femminile di cui si è già parlato) e soprattutto Anat, già nota ai documenti di Tutmosi III (1501-1447), protagonista femminile dei poemi ugaritici (dove è una dea-terra, perché i suoi muscoli vengono «arati», il suo petto paragonato a un orto e la sua schiena a una valle), onorata in templi ancora in epoca ebraica⁷⁴, e dunque dea vergine e madre dei Semiti occidentali, ma progressivamente scalzata e sostituita dall'avanzata di Astarte, o meglio delle molte Astarti locali così spesso menzionate nella Bibbia (una città della Palestina si chiamava Ashtarôt, «le Astarti»): sempre legata alla stella del mattino, Astarte si diffonde tra gli Ebrei come «regina del cielo»⁷⁵, è adorata dai Filistei⁷⁶ e riceve culto stabile in Fenicia⁷⁷, diventando (tramite la via marittima di Cipro e Citera) l'Afrodite greca⁷⁸, e forse anche la cartaginese Tanit. Ma Inanna-Ishtar e la Mesopotamia sembra abbiano contribuito a creare altre dee dei paesi circostanti: l'aramea Atar (certamente ipostasi di Atargatis), le sudarabiche Ashtar (da Ishtar) e Al-lât, «la dea»⁷⁹, l'elamita Kiririsha, la persiana Anâhita⁸⁰ identificata con Mâ e onorata in un tempio costruito su una delle «colline di Semiramide» (il che lascia intendere che è una fusione tra la dea anatolica e quella caldea). Della tenace sopravvivenza della Madre Terra e delle Dee Madri in India e Cina si è già parlato: in Cina le prime tracce risalgono agli Tcheu, in India alla grande civiltà di Harappa e Mohenjo Daro, dalla quale derivano, oltre alle innumerevoli «dee madri» dei villaggi e delle foreste, anche divinità femminili del pantheon induista, come Prthivî («la terra»), Prakriti («la donna»), Mâyâ («la magia»), Pârvatî («la signora dei monti»), Sîtâ («il solco»), Kâlî («la nera»), Lakshmi, Gaurî, Dhisanâ, Umâ, Durgâ, Aremati, ecc., tutte sintetizzate in Mahâdevi, «la grande dea».

Non molto dissimile è il discorso per le dee latine, tutte varianti di Tellus, la Terra: la Dea Madre semitica (Anna) è giunta in Italia, certamente per il tramite dell'influenza cartaginese, sotto la forma della sorella di Didone che si rifugiò prima a Malta, poi a Lavinio, dove divenne Anna Perenna⁸¹, la Madre Eterna, identificata con la Luna, con Temi e con una ninfa Atlantide nutrice di Zeus⁸², onorata con orge di tipo orientale; ma alla dea siro-caldea associata alla stella del mattino fa pensare anche la Mater Matuta⁸³ identificata con Pales⁸⁴; l'appellativo mediterraneo di Hera, «signora», ricompare nella Hera o Haera dell'Istria⁸⁵ e di Aquileia⁸⁶, nonché nelle dee sabine Heries Iunonis⁸⁷ e Hora Quirini⁸⁸; il titolo di regina spettava abitualmente a Giunone, «dea quirite dei Sa-

⁷⁴ Jos. 19, 38; Jud. 1, 33.

⁷⁵ Jerem. 7, 18; 44, 17-19.

⁷⁶ I Sam. 31, 10.

⁷⁷ I Reg. 11, 5; 33; II Reg. 23, 13; C.I. Sem. I, 3, 14-18.

⁷⁸ Herod. I, 105, 2-3.

⁷⁹ Herod. I, 131, 3; III, 8, 3.

⁸⁰ Yasna 65; Yasht 5, 5; Vendidad 7, 16; Strab. XI, 8, 4, 512; 14, 16, 532; XII, 3, 37, 559.

⁸¹ Sil. VIII, 28-202.

⁸² Ovid. Fast. III, 657-8.

⁸³ Plut. Q. Rom. 16.

⁸⁴ Schol. Veron. ad Verg. Georg. III, 1.

⁸⁵ C.I.L. V, 8126; 8200.

⁸⁶ Ivi, 8970.

⁸⁷ Gell. XIII, 23, 2.

⁸⁸ Enn. fr. 117 Vahlen; Gell. l. cit.

bini»⁸⁹ il cui culto fu introdotto a Roma da Tazio⁹⁰, dea «inferna»⁹¹ vergine e madre come Era⁹²; ma evidenti derivazioni della regina-terra erano un po' tutte le dee latine, da Vesta (identificata con la Terra⁹³) alla feconda Bona Dea⁹⁴, dalla «madre del grano» Cerere-Cerfia Aventina (forse ctonia e legata ai Keres greci) alla transfuga sannita Venere⁹⁵, da Flora che placa le carestie⁹⁶ a Diana lunare e boschiva, dalla Gran Madre di Corfinio⁹⁷ alla Madre degli dèi di Rieti⁹⁸. Affine è la grande dea celtica Brigit o Briganzia (da cui deriva Santa Brigida), rimasta come Dana-Brigit negli Irlandesi e come Dôn nei Galli; e anche Kelina («la nascosta», dalla radice *cella-celare-occulere*), sopravvissuta come spirito dei monti nel folklore dolomitico, che dorme tutto l'inverno, come l'antica Terra Madre, nel suo palazzo sotterraneo. Tra i Germani ritroviamo la Terra Madre, detta Nerthus, onorata con sacrifici umani⁹⁹, e la Madre degli dèi presso i coltivatori Esti¹⁰⁰, nonché la Terra Vergine Gerdhr («il campo»); non manca la «signora» (Freyia-Frigg), accusata di poliandria¹⁰¹ come Ishtar e Afrodite, né la dea sotterranea (Hel, foneticamente corrispondente a Kelina); e tutte sopravvivono, nel folklore, come Frau Holle nella Germania meridionale e come Perchten in quella settentrionale. I Cechi avevano due dee, Ziwená e Marena (Marina per i Russi, Marzana per i Polacchi) onorate con feste agresti, e nei Russi si ricordava una dea Mokosh protettrice dei lavori femminili, oltre a una dea-terra dal nome ignoto; la dea lituana Giltine, signora dei morti, è ancor viva nel folklore; Lettoni, Mordvini e Mari hanno una serie di dee madri (del raccolto, dell'acqua, del vento, della casa, ecc.), e i Ciuvasci onorano la Terra Madre allo spuntar del grano con una festa durante la quale è vietato zappare, seminare e strappare erba per non disturbarla, dato che è «incinta».

L'accoppiamento sessuale e la procreazione caratterizzano la sposa-madre che da regina diventa dea: lo attesta l'abbinamento, nell'Asia Anteriore e in tutto il Mediterraneo, della figura femminile con la colomba. La dea collegata con la stella del mattino (Ishtar-Astarte-Afrodite), è una dea con colombe; le colombe, lascive e prolifiche, accompagnano la divina effigie da Erice in Sicilia¹⁰² e da Santa Vittoria in Sardegna fino a Tepe Hissar II e a Mohenjo Daro sull'Indo; ma il centro di questa iconografia è la civiltà cretese-micenea, che ci presenta nei dipinti e nelle sculture la dea senza nome sempre e ovunque accompagnata dalla colomba: negli intagli di Zakro la figura femminile è essa stessa effigiata con ali e capo d'uccello, e perfino come colomba col seno, tanto che gli archeologi non hanno ancora raggiunto un accordo sulla questione se la dea cretese sia

⁸⁹ Paul. Fest. 49, 254.

⁹⁰ Dion. Halic. II, 50, 3.

⁹¹ Verg. *Aen.* VI, 138.

⁹² *Iuno Virgo quae Feronia dicebatur* (Serv. ad *Aen.* VII, 799).

⁹³ Ovid. *Fast.* VI, 267.

⁹⁴ Macrobian. *Sat.* I, 12, 1-28.

⁹⁵ Serv. ad *Aen.* I, 720.

⁹⁶ Tac. *Ann.* II, 49.

⁹⁷ C.I.L. IX, 3146.

⁹⁸ Sil. VIII, 415-416.

⁹⁹ Tac. *Germ.* 40.

¹⁰⁰ Ivi, 45.

¹⁰¹ Lokas. 26; 30.

¹⁰² Aelian. *Nat. anim.* IV, 2.

una donna-colomba divenuta una donna con colombe, o l'inverso. La ierogamia invernale della regina, d'altro lato, era degenerata nella prostituzione sacra delle sacerdotesse della dea, di cui tutte le fonti antiche ci parlano copiosamente: Saxo Grammatico¹⁰³ ci attesta questo rito a Uppsala, la Bibbia continuamente in Canaan, Erodoto a Cipro¹⁰⁴, in Lidia¹⁰⁵ e soprattutto a Babilonia¹⁰⁶ confermando gli accenni contenuti nel codice di Hammurabi, Cameleone¹⁰⁷ a Corinto, Strabone a Tebe d'Egitto¹⁰⁸ e in Armenia e Cappadocia nel culto di Anâhita¹⁰⁹, Luciano¹¹⁰ a Biblo, Eusebio¹¹¹ a Ierapoli del Libano nel tempio di Astarte, Agostino¹¹² nell'Africa settentrionale, un'iscrizione di età imperiale a Tralles in Caria; e l'usanza sussiste ancor oggi nel culto indiano di Pârvatî, Kâlî e Durgâ, così come nello Zimbabwe nel tempio detto «casa della grande Signora». Ishtar era detta *Kilili mushirtu* («Kilili che si affaccia alle finestre»), e *mushirtu* divenne sinonimo di prostituta; anche a Cipro c'era una *Aphrodites parakýptusa* o *Venus prospiciens*, certamente con lo stesso significato. La regina eterna, madre del grano e poi di nuovo vergine per una nuova aratura, da semplice rappresentazione fantastica e scultorea, si è trasformata in dea vergine-madre, come tale adorata; la regina in carne ed ossa, sposa del re morituro, è diventata la sposa del dio o la prostituta sacra, che potrebbero anche essere in ultima analisi lo stesso concetto. Le incarnazioni locali della dea entrano, coi loro diversi nomi ma anche con la loro sostanziale identità, nel pantheon che si crea quando le due opposte culture mescolano l'adorazione aniconica con la magia e il mito senza culto. La Grande Dea, spezzettata nelle molte dee che la localizzano e la sfaccettano, costituisce una delle più solide pietre di quel pantheon, dal momento che ne fornisce l'elemento femminile quasi al completo.

¹⁰³ IX, 301.

¹⁰⁴ I, 199, 5.

¹⁰⁵ I, 93, 3-4.

¹⁰⁶ I, 199, 1-4.

¹⁰⁷ Ap. Athen. XIII, 573 C.

¹⁰⁸ VII, 1, 46; cfr. Plut. *De Is.* 8, 354 A.

¹⁰⁹ XI, 14, 16, 532; XII, 3, 36, 559.

¹¹⁰ *D. Syr.* 6.

¹¹¹ *V. Const.* III, 58.

¹¹² *Civ. D.* II, 4.

IV DAL RE-GRANO AL DIO CHE MUORE E RISORGE

Il nesso tra la figura del re e la magia del grano si mantiene saldo anche dopo l'invasione dei nomadi: il re sacro continua ad essere la garanzia della fertilità dei campi; e i pastori aggiungono, al massimo, il nesso con la fecondità del bestiame. Molti popoli conservano il mito dell'uomo elevato al trono, in ossequio ad un oracolo, perché trovato a lavorare il campo; e la versione romana repubblicana di tale mito è il racconto leggendario di Dionigi di Alicarnasso secondo il quale Cincinnato sarebbe stato eletto prima console¹ e poi dittatore² sempre nel momento in cui arava e seminava. Gustave Glotz ritiene che l'ordalia, la prova sacra che stabiliva anticamente la ragione e il torto in una controversia, e dalla quale sono poi derivati il duello, il giuramento e la tortura, altro non fosse in origine che la verifica dei poteri taumaturgici del re, dato che la difficoltà della prova da superare (immersione prolungata, passaggio attraverso il fuoco, ecc.) richiedeva una potenza magica non comune. In un bassorilievo di Ieraconpoli è ritratto il faraone, detto «re scorpione», che traccia di sua mano un solco di irrigazione; e in un monumento della XIX dinastia (1320-1200 a.C.) possiamo vedere il re, il primo giorno del mese di *pakhu*, recidere con una falce un manipolo di grano e sacrificare un toro bianco, due gesti che sembrano connessi con l'uccisione rituale di Osiride: in effetti nell'antico Egitto si riteneva, come ancora ai nostri giorni in tutta l'Africa centrale, che il re garantisse magicamente la fertilità e che tale sua peculiarità esigesse una serie di tabù e di cerimonie magiche concernenti la sua persona; la *Genesi* ci informa che il faraone finì per essere il proprietario nominale di tutti i campi di grano esistenti nel paese³, ricevendo in effetti la quinta parte dell'intero raccolto⁴. I Sumeri collegavano anch'essi la salvezza del re alla fertilità dei campi («Il re morirà e la messe non spunterà») e piangevano la sua morte con riti uguali a quelli delle cerimonie funebri per Dumuzi; anche gli Accadi usavano la stessa formula per il re e per Tammuz («Perché e fino a quando tu riposi così?»), un loro testo dice che «il re è colui che mantiene la vita nel suo paese», e a volte il sovrano è detto *ikkaru* («agricoltore»); i Babilonesi credevano che solo i re conoscessero le formule magiche per la fertilità; e Assurbanipal si portò via le ossa del re dell'Elam, convinto di togliere in tal modo agli Elamiti cibo, bevanda e riposo (Lisimaco fece lo stesso con i re d'Epiro)⁵. Nei testi ugaritici Danel e Krt appaiono re sacri capaci di controllare il raccolto; il Salmo 72, che glorifica il regno di Salomone, gli dà il merito dello sbocciare del frumento perfino sulle cime dei monti⁶ e dice che il re «scenderà co-

¹ X, 17, 3-5.

² X, 24, 1-2.

³ 47, 20.

⁴ 47, 24.

⁵ Paus. I, 9, 7-8.

⁶ V. 16.

me pioggia sull'erba tagliata, come pioggia fine che irrorà le zolle». L'imperatore della Cina istituì nel 2800 un rito in cui egli stesso, vestito da contadino, arava e seminava; i poteri magici del sovrano vengono ricordati per l'India nelle *Leggi di Manu*⁷ e, a proposito dei re lidii, da Nicola di Damasco⁸. A Micene, Atene e forse Tirinto il palazzo del re miceneo divenne in epoca successiva il santuario della dea poliade (Atena o Era), il che ci lascia supporre che quel palazzo fosse già un santuario e quel re un sacerdote della dea; la bella scena di mietitura che l'*Iliade* vuole effigiata nello scudo di Achille si conclude con la figura del re che «stava sul solco in silenzio protendendo lo scettro» (evidente gesto magico), e sia nell'*Odissea*⁹, sia nelle *Opere e giorni* di Esiodo¹⁰ viene posto un nesso assai preciso tra il buon governo dei re e la prosperità della natura; nella cerimonia delfica detta *Chàrila* il re aveva il ruolo simbolico di distributore di cibo¹¹ e ancora al tempo di Alessandro Magno i re di Cipro erano detti «giardinieri»¹². Numa, al momento della sua elezione al trono di Roma, volle compiere le stesse cerimonie magiche compiute da Romolo¹³; in età repubblicana il *rex* rimase il più importante tra i sacerdoti, tanto che occupava il seggio più elevato¹⁴. Nei Germani il nesso tra magia regale e fertilità era strettissimo: il potente re Olaf Traetelgia non aveva sacrificato agli dèi secondo le regole, e ne venne una cattiva annata di cui egli era responsabile, *baedi*¹⁵, come l'altro re Domalde¹⁶; in Norvegia i figli di Eirik Ascia di Sangue (morto attorno al 954 d.C.), essendo cristiani perché allevati in Inghilterra, distrussero i templi e abolirono i culti pagani, col risultato (secondo Snorri e Eyvind il Plagiario) che i raccolti si fecero scarsi e la neve cadde in piena estate, mentre allorché ad essi successe Haakon il Grande, pagano zelante che ricostruì i templi e restaurò gli antichi riti, il grano cresceva dovunque lo si seminasse, tanto che il poeta di corte Einar Skálaglamr lo definì «il datore d'oro»; un altro re norvegese, Halfdan il Nero, produsse da vivo raccolti così abbondanti che, allorché morì, il suo corpo fu conteso dagli abitanti di tre o quattro regioni e finì per essere spartito tra i contendenti¹⁷ come quello del re-grano neolitico che alla mietitura veniva smembrato e distribuito tra i campi della comunità; d'altro lato, anche in Svezia i buoni raccolti venivano attribuiti al fatto che a Uppsala era sepolta la salma del leggendario re Yngvi-Freyr.

Gli accenni che precedono al determinante contributo degli dèi e del culto ad essi rivolto da parte del re sono sufficienti a farci intendere che, rispetto al neolitico, qualcosa è sostanzialmente mutato: la magia agreste si è mescolata alla religione pastorale; e il re sacro tende ad evolversi in re divino, se non in re-dio. Il Faraone da vivo combatte ogni mattina contro il serpente Apophis e presiede alle feste agricole di Osiride e di Min, mentre da morto giace mummificato pri-

⁷ VII, 5 ss.

⁸ Fr. 49 Müller.

⁹ XIX, 111.

¹⁰ 225 ss.

¹¹ Plut. *Qu. gr.* 12, 293 D.

¹² Plut. *De Alex. M.* II, 8.

¹³ Liv. I, 18, 6.

¹⁴ Paul. Fest. p. 198 L.

¹⁵ *Yngl. S.* 42.

¹⁶ Ivi, 18.

¹⁷ *Hkr. Háfd. Sv.* 9.

ma nel mastaba, poi nella grandiosa piramide un po' rialzata perché non sia invasa dalle acque e con le pareti ricoperte di rilievi narranti la vita del sovrano: tutto ciò da un lato è preoccupazione magica per l'influsso benefico che il re esercita sulla vita del suo popolo, e principalmente sui raccolti di grano; ma da un altro lato è divinizzazione del re stesso, che combatte il disordine (Apophis) e protegge l'agricoltura in quanto identificato prima col dio-sole Râ, poi con Ammon-Râ, e comunque (a livello agricolo) con Horo da vivo e con Osiride da morto, tanto che nelle scritte dei bassorilievi funebri è detto *ntr' nfr*, «il bel dio»; e la sintesi di magia e religione di Stato, di dominio sulle forze della natura e di rapporto diretto col divino, è resa assai bene dal vizir Rekhmire allorché conclude nei suoi noti consigli: «Che cos'è il re dell'Alto e Basso Egitto? È un dio che ci fa vivere con le sue azioni». Concezioni della regalità più o meno simili, riguardi magico-religiosi per il re vivente e per la sua salma paragonabili a quelli riservati al Faraone, li ritroviamo non solo nei già menzionati Svedesi e Norvegesi dell'alto Medio Evo, ma anche negli Incas precolombiani e, a tutt'oggi, nei Natchez del basso Mississippi, a Tonga in Polinesia e un po' in tutta l'Africa nera. Con nomi di dèi (non è chiaro se simbolicamente o a titolo di identificazione come in Egitto) erano chiamati i re indiani al momento dell'incoronazione (Indra, Varuna, Mitra, Prajapati) e i re-preti dell'Asia Minore (Atti, Saboi, Bacchoi), così come il re babilonese era identificato col dio nella festa dell'*akitu*: i Sumeri pensavano che l'istituto monarchico fosse «disceso dal cielo» due volte, prima e dopo il diluvio, e magia e religione rimanevano indistinte, come nel Faraone, anche nel re di Sumer, che a Ur veniva sepolto assieme a parecchi sudditi destinati a seguirlo nella morte, esattamente come i re sciti secondo Erodoto¹⁸. I re fenici portavano spesso nomi aventi per radice Baal, Moloch, Melqart, Adonis, il che implica un qualche rapporto col dio, e in effetti Tabnit, principe di Sidone, era un re prete come suo padre Eshmunazar I e come il Melchisedec di Salem menzionato nella *Genesi*¹⁹: in Canaan i re erano consacrati alla divinità, e gli Ebrei, pur sentendo sempre la regalità come un istituto straniero, chiamarono i loro re (soprattutto Davide) «unti» e «servi» di Jahveh; il re di Urartu (900-600 a.C.) veniva raffigurato tenuto per mano dal dio nazionale Haldi, e anche l'imperatore ittita Hattusilis III scrive: «La dea mia signora mi guidò sempre per mano» (il re ittita era detto «eroe prediletto dal dio» o «dalla dea»). A un certo punto²⁰ Jahveh diventa addirittura il padre di Davide, come Hammurabi è chiamato figlio di Sin e Lipitishar di Enlil: tale nascita divina è assai diffusa tra i popoli parlanti lingue indoeuropee, come i Germani, che consideravano Odino capostipite di molte dinastie regnanti e credevano i re di Norvegia persone di discendenza divina, o i Traci, i cui re si consideravano progenie di un dio locale chiamato da Erodoto²¹ col nome di Hermes; il *minosse* cretese e il *wanax* miceneo erano anch'essi figli e vicari della divinità, e in Omero tutte le dinastie regnanti discendono da un dio, generalmente Zeus, cosicché i re sono detti abitualmente *diotrophées*, «allevati da Zeus»²², e da Zeus viene lo scettro ad Agamennone²³, che con Zeus si identifi-

¹⁸ IV, 71-72.

¹⁹ 14, 18.

²⁰ II Sam. 7, 14.

²¹ V, 7.

²² II, II, 98; 445; IV, 338; V, 464; Hes. *Tb.* 82, 992.

²³ II, II, 100-8.

ca nello «Zeus Agamennone» (= Zeus re?) adorato a Sparta²⁴. Il rapporto del re col dio fu generalmente contrastato, e alla fine usurpato, dai sacerdoti: ciò avvenne in Egitto col clero tebano di Ammone, nell'India vedica coi bramani, in Israele coi leviti, ecc.

Più arcaico e più memore dei riti neolitici è, rispetto alla discendenza del re dal dio, il suo matrimonio con la dea: in Egitto tale matrimonio avveniva, mediante rituali non molto diversi tra loro, con Iside, Hathor, Nut e Neith; in Elam Annubanimi re di Lullubi (prima metà del III millennio) è ritratto in un rilievo accanto alla dea Ninni; in Mesopotamia è sempre Ishtar a deificare il re col suo amplesso, si tratti dell'accade Sargon (2637-2582), amato in gioventù dalla dea, o di Isin-Dagan (2258-2237), deificato dopo morto grazie al divino connubio (nel santuario è raffigurato su un letto di marmo), o dell'assiro Assurbanipal, che in una preghiera ringrazia la «potente regina degli dèi» per averlo «preso in mezzo alle montagne» e «chiamato ad esser pastore di uomini»; a Roma Tazio si unisce alla dea Muta²⁵, Numa alla ninfa Egeria o alla musa Tacita²⁶; e la dea germanica Nerthus, con un trapasso simile a quello già notato per la filiazione, si concede nel bosco al suo sacerdote²⁷; mentre in Irlanda si diventava re sposando un'analoga dea-terra, ippomorfa e forse identica alla gallica Epona, in quanto solo tale ierogamia garantiva fertilità al paese e fortuna al regno. Quanto all'altro rito risalente al neolitico, quello dell'immolazione del re, il discorso è più complesso, perché il crescente potere maschile e la divinità del re si scontrano con questa antica usanza. Un segno della permanenza di essa almeno in forma simbolica e ideale è la grande diffusione della doppia ascia, che abbiamo visto identificabile con l'arma usata per il sacrificio: tutti sanno quanto questo simbolo fosse diffuso a Creta (il «Labirinto» era il palazzo del *labrys*, e cioè appunto della bipenne) e in Asia Minore (lo Zeus Labrandeus era lo Zeus con la doppia ascia); ma non a tutti è familiare la presenza del sacro oggetto nell'intera area un tempo neolitica, dall'India alla Spagna, dall'intero Mediterraneo alla Scandinavia, in età bronzea e ferrea. Assai diffuse sono le stilizzazioni della bipenne, e cioè la croce equilatera e la svastica: la prima è assai frequente a Creta (la si trova, in grandi proporzioni, nel tesoro di Cnosso), dove a volte è fatta di due bipenni incrociate, ma compare anche a Tepe Hissar, a Tepe Giyan, a Nundara, a Susa, a Uruk livello Jemdet Nasr, ad Anau I nel Turkestan, in Tessaglia, in Siria, in Egitto sui fianchi della vacca Hathor; la seconda più raramente a Creta, a Troia e ad Alaca Höyük in Asia Minore, ad Ashm nell'Iran e spesso, abbinata a figure itifalliche, in Scandinavia; l'una e l'altra nella civiltà del Belucistan e in quella (da essa derivata) dell'Indo.

Fino a che punto la morte del re era reale, e fino a che punto simbolica? L'uccisione periodica sembrerebbe sopravvivere solo in casi come quello, reso celeberrimo dalla monumentale opera di Frazer, del *rex Nemorensis*, il sacerdote di Diana Tifatina nel suo tempio presso Ariccia che poteva essere ucciso e sostituito da chiunque, spezzato il ramo di un certo albero sacro, venisse ad affrontarlo:

²⁴ Lycophr. 1123 ss.; 1369 ss. et schol.; Staphyl. *Hist. fr.* 10 Müller; Eustath. ad *Il.* 168, 10 ss.; Athenag. *Presb.* 1.

²⁵ Ovid. *Fast.* II, 583.

²⁶ Plut. *Num.* 8.

²⁷ Tac. *Germ.* 40.

ma è chiaro che al re sacro di Nemi rimanevano, dell'antica regalità, solo il nome e le funzioni religiose, e che la sua uccisione non suscitava problemi allo Stato come per i re con pieni poteri. Non va sottovalutata, però, l'ordalia presente nello scontro tra il re-sacerdote in carica e l'aspirante re, avendo noi già osservato come la probabile origine dell'ordalia fosse la verifica della forza magica presente nei re: ad esempio, nel '500 il navigatore portoghese Barbosa narrò che il re di Calicut nel Malabar doveva tagliarsi la gola dopo 12 anni di regno; ma già nel 1683 gli esploratori narravano che quel suicidio periodico era stato sostituito, come a Nemi, da un duello che si svolgeva durante una festa tra il re e uno sfidante, con mantenimento o assegnazione della corona al vincitore; e tale costumanza rimase in vigore fino al 1743. È evidente che il nesso tra poteri magici e uccisione del re si è spostato gradualmente verso una diversa concezione: il re non viene più ucciso alla mietitura assieme al grano che egli impersona, ma nel momento in cui le sue forze declinano e la sua carica magica non è più sufficiente ad assicurare la prosperità dei campi; cosicché il duello-ordalia è il mezzo più sicuro per appurare se il sovrano-mago è ancora giovane e forte. Diodoro²⁸ e Strabone²⁹ attestano che nel paese di Meroe sull'alto Nilo (Etiopia) i sacerdoti potevano mandare al re «l'ordine di morire e di cedere il posto a un altro secondo le antiche tradizioni»: la tradizione si è confermata fino ad oggi, dato che una tribù dell'alto Nilo, gli Shilluk, è governata da un *reth* poligamo, discendente da un mitico antenato Nyikang che si incarna in lui come Râ nel Faraone; ai primi segni di vecchiaia o di malattia egli viene ucciso in una cerimonia solenne nella quale viene proclamato *reth* quello dei figli del morto che risiede con la madre nel villaggio più lontano dalla residenza paterna, e nel nuovo *reth* si incarna Nyikang, che in tal modo lo fa sacro; la soppressione del re ai primi sintomi di decadimento senile (rivelati a volte da una sconfitta in un incontro di lotta con un figlio, e cioè da un'ordalia) è comune a molti popoli del Sudan occidentale, dell'Africa orientale e dello Zambesi, e sempre è giustificata dalla convinzione che il suo indebolimento produrrebbe l'isterilirsi della terra; invece nello Zimbabwe il re, le cui apparizioni in pubblico sono regolate sulle fasi della luna, viene strangolato dalla «sposa reale» al termine dell'anno lunare. Nel Medio Evo norvegese il segnale per l'uccisione veniva cercato direttamente nella terra, dato che veniva sacrificato il re sotto il cui dominio si verificassero carestie: secondo la *Ynglinga Saga* di Snorri Sturluson³⁰ fu questa la fine dei già menzionati Domalde e Olaf Traetelgia, immolati il primo a Freyia e il secondo a Odino; la *Gutresks Saga*³¹ e la *Historia Danorum* di Saxo³² narrano di Vikar «affidato a Odino» mediante impiccagione dal suo fratello di latte Starkadh; e il sacrificio del re Inglingo di Norvegia nel tempio di Uppsala è stato immortalato in un famoso quadro di Carl Larsson. Sacrifici magici sono stati ipotizzati dagli storici nell'uccisione del re lidio Candaule ad opera del suo successore Gige per volontà della regina³³ e nella morte violenta di quasi tutti i re semi-leggendari di Roma, da Remo a Romolo a Tazio a Tullo Ostilio ad Anco Marzio a Tarquinio Prisco a Servio Tullio: per

²⁸ III, 7.

²⁹ XVII, 2, 3, 822.

³⁰ Capp. 18 e 42.

³¹ Cap. 7.

³² Cap. 10.

³³ Herod. I, 8-12.

quanto riguarda Romolo, il re primigenio e paradigmatico, abbiamo qualcosa di più che un'ipotesi, se teniamo presente da un lato la tradizione giunta fino a Dionigi di Alicarnasso³⁴ che vuole l'uccisione di Romolo in pieno Senato, lo smembramento del suo corpo, il trafugamento dei vari pezzi da parte dei vari senatori allo scopo di seppellirli ognuno nel proprio campo, con una procedura che somiglia in modo impressionante al rito neolitico della mietitura; dall'altro lato la festa agreste detta Nona Caprotine, equivalente femminile dei Saturnali, che veniva celebrata con offerte all'albero di Iuno Caprotina il 7 luglio, e cioè proprio nel giorno della morte di Romolo³⁵. Tracce del sacrificio del re romano potrebbero essere, in età repubblicana, la notizia di Velleio Patercolo³⁶ di un tribuno che appena eletto gettò dal *saxum Tarpeium* il tribuno uscente, e più ancora il rito della *devotio*³⁷, arcaico sacrificio che il comandante dell'esercito faceva di sé e dell'armata nemica per il bene della comunità (più tardi fu sostituito da un soldato, e poi da un pupazzo).

È evidente che il re post-neolitico, una volta dotato di un qualche potere effettivo, tendeva ad abolire di fatto il rituale della propria immolazione, sostituendolo con una conferma da parte degli dèi: uno dei casi più tipici era il capodanno caldeo, che in epoca sumerica si chiamava *Zakmuk* e consentiva al re di rinnovare il proprio potere «stringendo le mani» del dio dinastico, ma poi, nella fase babilonese, divenne il famoso *akitu*, durante il quale il sovrano, impersonante Marduk imprigionato, veniva spogliato e costretto a disculparsi da ogni possibile trascuratezza nei confronti del dio, giudicato solennemente dalle statue degli dèi riunite, e solo dopo tutte queste umiliazioni poteva essere liberato, reintegrato nel suo rango e ammesso alle nozze con la dea Ishtar; non sappiamo, perché troppo breve è l'accenno omerico³⁸, in che modo il Minosse cretese ogni nove anni «si recasse a colloquio» dal dio locale detto Zeus ottenendo la sua approvazione per un nuovo regno novennale; sappiamo invece che la mortificazione del re babilonese toccava anche al re romano, che al capodanno di marzo doveva sottostare alla fuga rituale (*regifugium*), rimasta in regime repubblicano con la sostituzione di un sacerdote al re. Si poneva tuttavia, anche per la conferma del re, lo stesso problema formale che abbiamo osservato per la successione maschile al trono: *di fatto* il re poteva essere confermato ogni anno, ma *di diritto* egli doveva continuare a morire ogni anno, perché l'antica legge non era stata abrogata; e dunque, durante i giorni di assenza o di mortificazione del re effettivo, un re puramente nominale doveva sostituirlo ed essere ucciso al suo posto. Nei Semiti occidentali il sacrificato era uno dei figli maschi, come nel *molk* fenicio, rimasto a Cartagine fino in età romana come uccisione dei bambini, che però erano in origine i figli del re³⁹; o addirittura il primogenito, come Jahveh pretende da Abramo⁴⁰ e prescrive a Mosè⁴¹ e come avviene realmente nel regno di Moab⁴²: questo tremen-

³⁴ II, 56, 4.

³⁵ Varr. *De l. lat.* VI, 18; Plut. *Rom.* 29; *Camill.* 33; Macrob. *Sat.* I, 11, 36-40.

³⁶ II, 24, 4.

³⁷ Liv. VIII, 9, 1-14.

³⁸ *Od.* XIX, 179.

³⁹ Sanchon. p. 42 Orelli.

⁴⁰ *Gen.* 22, 2.

⁴¹ *Exod.* 13, 1.

⁴² *II Reg.* 3, 87.

do rito è stato dedotto da qualche storico da miti greci come quelli di Atamante e Learco e di Licurgo e Dria, e sembra esistesse ancora in epoca storica nella città di Alo, dove il figlio del re veniva sacrificato a Zeus Lafistio. Nei Semiti orientali e nei Romani l'*interrex* era un prigioniero o uno schiavo, che veniva nominato re per un periodo di pochi giorni, esercitava poteri regali (a Babilonia poteva possedere le concubine reali) e alla fine era ritualmente ucciso: si tratta dei *Sakaia* babilonesi, dove l'*interrex* è detto *zogome*⁴³, celebrati secondo Strabone⁴⁴ anche a Zela nel Ponto, e dei Saturnali latini, la cui fine tragica è attestata, ancora nel 303 d.C., dagli *Atti di S. Dasio*; e forse era uno schiavo anche il re annuale sacrificato nella colonia greca di Marsiglia, così come era uno schiavo il *rex Nemorensis*. Sacrifici di stranieri per carestie (e quindi presumibilmente in sostituzione del re) sono attribuiti al mitico re d'Egitto Busiride⁴⁵ e forse avvenivano davvero nella città omonima; riti con uccisione annuale di un uomo (che dovrebbe dunque essere un interrè) avvenivano in epoca romana a Cipro⁴⁶ e presso gli Svevi Sennoni⁴⁷, ancora nel Medio Evo in Svezia (*Fröblot*, «sangue per Freyr»); non sappiamo se avesse rapporti con l'agricoltura e la regalità l'uccisione dei vecchi presso i Sardi⁴⁸ e i Trogloditi africani⁴⁹, o quella dei prigionieri di guerra nei Greci dall'epoca omerica⁵⁰ alle guerre persiane⁵¹, negli Sciti⁵², negli Ermunduri⁵³, nei Catti⁵⁴, nei Cimbri⁵⁵ e, ancora nel XVI secolo d.C., nei Prussi⁵⁶. Perfino il pasto con la carne del re neolitico sembra essere sopravvissuto in qualche luogo dell'Asia Minore: lo lasciano sospettare il mito cannibalico del re Ildio Tantalò (cui fanno eco quelli di Atreo e di Licaone) e l'episodio di Astiage e del figlio di Arpagò che Erodoto⁵⁷ ci presenta come storico.

I popoli più evoluti abolirono assai presto anche questa forma «secondaria» di sacrificio umano: ciò dovette accadere soprattutto nel Vicino e Medio Oriente, anche se le testimonianze esplicite del mutamento ci vengono, per ovvie ragioni, dalla letteratura greco-romana. Il *pharmakós*, l'uomo che i Greci di Atene, Marsiglia, Abdera, ecc. usavano come capro espiatorio, in quanto accumulava su di sé i «peccati» dell'intera città e se li portava via, ad un certo momento non venne più ucciso, ma solo espulso dal territorio all'inizio dell'anno, in modo da cominciare il nuovo anno in istato di purezza; a Colofone il *pharmakós* veniva ancora fustigato prima della cacciata, ma non sacrificato⁵⁸, e a Cheronea si espelleva addirittura la morte, sotto la forma di uno schiavo. I Romani, che finirono

⁴³ Beros. fr. 3 Müller.

⁴⁴ XI, 8, 5, 512.

⁴⁵ Apollod. II, 5, 11; Plut. *Thes.* 11; Schol. Apoll. Rh. IV, 1396.

⁴⁶ Porph. *De abst.* II, 54.

⁴⁷ Tac. *Germ.* 39.

⁴⁸ Tim. fr. 29 Müller.

⁴⁹ Diod. III, 33.

⁵⁰ II. XXIII, 175-81.

⁵¹ Plut. *Them.* 13.

⁵² Herod. IV, 62, 3-4.

⁵³ Tac. *Ann.* XIII, 57.

⁵⁴ Tac. *Germ.* 31.

⁵⁵ Strab. VII, 2, 3.

⁵⁶ Pietro da Duisburg, 193; 390-391.

⁵⁷ I, 119.

⁵⁸ Tzetz. *Chil.* V, 726 ss.

per sentire come una maledizione il sacrificio ancestrale di Remo⁵⁹, fin dalla cacciata del re sostituirono i sacrifici umani con atti simbolici corrispondenti: nell'antichissima festa dei Lupercales l'uccisione di due giovinetti nobili si trasformò in un'azione mimica consistente nel toccar loro la fronte con un coltello insanguinato, ripulendo poi subito il sangue⁶⁰; nei Compitali l'analoga decapitazione di ragazzi sacrificati alla dea Mania dal tempo di Tarquinio venne abolita da Bruto, il quale decretò che le teste tagliate fossero quelle di aglio e di papavero⁶¹; e alla morte di Bruto vennero soppressi anche i sacrifici funerari, al posto dei quali nacquero i combattimenti dei gladiatori⁶²; mentre il *pharmakós* italico, la vittima di capodanno detta «Mamurius Veturius» («il vecchio Marte»), e cioè l'anno vecchio, cadendo il capodanno in marzo), non venne più uccisa, ma prima scacciata a bastonate, poi sostituita da una pelle che i Salii ferivano con le lance⁶³ o dalla parete di un tempio (di Giove Ottimo Massimo a Roma, della Fortuna ad Anzio, di Norzia a Volsinii) nella quale i sacerdoti piantavano un chiodo ad ogni inizio d'anno⁶⁴. Tale fu sempre, da allora, l'orrore dei Romani per il sacrificio di vittime umane che si adoperarono a farlo cessare in tutti i loro domini, spesso faticando molto: riuscirono, ma non sempre, a frenare l'usanza gallica di immolare i prigionieri⁶⁵; solo sotto Tiberio poterono metter fine al *molk*, il sacrificio cartaginese dei fanciulli⁶⁶, che furono sostituiti da piccoli animali; e solo al tempo di Adriano soppressero definitivamente i sacrifici umani per Zeus a Cipro⁶⁷.

Si trattava di casi limite: già da millenni i popoli orientali avevano abolito, in un'area sempre più vasta, il sacrificio del re. Un'antica leggenda sudanese narra che il re di Naphta, nel Cordofan, era l'uomo più ricco della terra, ma viveva solo pochi anni perché, in un giorno deciso dalle stelle, era ucciso in una cerimonia durante la quale il morituro spezzava le gambe posteriori ad alcuni tori: un giorno un narratore di storie di nome Farli-mas incantò i sacerdoti e il popolo, addormentando i primi fino a a farli morire; poi il re, certo Akaf, si tolse il velo e si mostrò a viso scoperto al popolo, che decise di abolire l'usanza del sacrificio; Akaf andò al tempio e vi seminò chicchi di grano, dai quali seduta stante germogliarono spighe, dopo di che la prosperità del paese divenne così grande da suscitare l'invidia dei popoli vicini. Nel *Romanzo dei due fratelli* (da un papiro egiziano oggi al British Museum) Bata, tradito dalla moglie col re, muore, rinasce in forma di toro, poi, ucciso il toro dalla donna, come albero spuntato dal sangue dell'animale, e infine, tagliato l'albero, come figlio di lei che diventa re. Sembra di poter arguire da simili racconti che l'uccisione del re venne sostituita da quella del toro; e tutti i documenti archeologici e filologici confermano l'ipotesi per quanto concerne i popoli più evoluti nella tarda età del rame e in quella del bronzo. Va

⁵⁹ Horat. *Epod.* VII, 17-20.

⁶⁰ Plut. *Rom.* 21, 10.

⁶¹ Macrobian. *Sat.* I, 7, 34 ss.

⁶² Varr. ap. Serv. Dan. *V.A.* III, 67.

⁶³ Serv. ad *Aen.* VII, 188; Min. Fel. 24.

⁶⁴ Luc. Cinc. ap. Liv. VII, 3, 7-8.

⁶⁵ Strab. IV, 4, 5, 198; Suet. *Claud.* 25.

⁶⁶ Tertull. *Apol.* 9, 2.

⁶⁷ Lactant. *I.D.* I, 21.

però messo per la terza volta in evidenza che ogni modifica di fatto rispetto alle antiche e venerande usanze neolitiche veniva effettuata escogitando accorgimenti perché tali usanze venissero rispettate a livello formale: il patrimonio in Egitto passava non più al genero ma al figlio maschio, a patto che questi fosse anche il genero, avendo sposato la propria sorella; il re poteva essere sostituito nel sacrificio da uno schiavo o da un prigioniero, a patto che costui fosse in quel momento re, avendo il sovrano autentico rinunciato per alcuni giorni al proprio titolo, ed anzi essendo (come nell'Akîtu babilonese) disceso egli stesso al rango umiliante dell'uomo che lo sostituiva; allo stesso modo, là dove il sacrificio umano era stato abolito come tale, il re poteva lasciare il suo posto di vittima al bovide a condizione che il bovide fosse in qualche modo il re, e avesse assunto le funzioni regali già nelle due precedenti cerimonie, quella ierogamica invernale della semina e quella filiale primaverile dello spuntar del grano. L'accorgimento era, anche in quest'ultimo caso, originale ed efficace: il re si accoppiava in inverno con la regina e mimava la propria nascita dalla regina stessa in primavera, esattamente come nei tempi della magia del grano; solo, re e regina erano camuffati con pelli e corna bovine, come se ad accoppiarsi fossero un toro e una mucca, e più tardi la mucca partorisce un vitello; cosicché, formalmente parlando, a morire d'estate sotto il colpo della bipenne era lo stesso re-toro che aveva fecondato la regina-vacca al momento della semina ed era stato da lei generato al primo spuntare delle spighe. In effetti i contadini del Molise raccontano ancora una favola che ha come protagonista «il re Bove»; il bue o il toro è l'animale-grano ucciso nell'ultimo covone in Cina, Guinea, Annam e Kashgar; un bue vero viene ucciso all'epoca del raccolto in Francia, come anticamente in Grecia (nelle Bufonie) e in Egitto (toro rosso come il grano); e attorno al 3000 era frequente il motivo iconografico dei tori con spighe, come in un cilindro-sigillo di Jemdet-Nasr. Ma già assai prima, e cioè nel quarto millennio, sui cilindri dell'Elam comparivano figure maschili e femminili con maschera cornuta e altri attributi taurini, a testimonianza del mascheramento bovino cui ho accennato: le due immagini erano costanti in statuette e sigilli-amuleto appartenenti alla civiltà pre-aria dell'Indo e reperiti soprattutto negli scavi di Mohenjo Daro, che ci hanno fornito (esattamente come l'arte protostorica del Sudan occidentale) anche alcune delle maschere cornute usate dai due partners per camuffarsi nella danza; a Ur sono state rinvenute due statuette femminili con corna, prototipo di Ishtar (che sarà spesso rappresentata con corna) o di Baù (detta «vacca pura»), e i sigilli mesopotamici riproducono spesso l'uomo-toro Eabani, menzionato nel poema di Gilgamesh. Il complesso mondo ittita ci fornisce immagini meno realistiche: un dio con cappello cornuto a Karchemish, perfettamente corrispondente a una dea con eguale cappello visibile in un cilindro assiro oggi al British Museum; un dio-toro nelle sculture di Melitene in Cappadocia, in un sacrario che fronteggia quello della grande dea, e un altro a Doliché in Commagene. Cornuta, o con pettinatura a forma di corna, è anche Astarte cananea: le «Astarti cornute» (*Ashtarôt Qarnâim*) erano un tipo iconografico così comune che una città ebbe questo nome⁶⁸; e sembra che perfino Jahveh fosse a volte concepito come un essere con corna⁶⁹ o adorato in forma di toro⁷⁰.

⁶⁸ Gen. 14, 5.

⁶⁹ Num. 23, 22; 24, 8.

⁷⁰ I Reg. 12, 28.

In Egitto la dea-vacca del tipo Ishtar-Baù è già identificabile nel periodo babilonico (allorché i morti erano seppelliti con vacche e statue di donne nude), ma diventa chiarissima nel Naqâda I (nella tomba n° 1449 c'era un vaso di forma femminile con corna di vacca e braccia che reggono le mammelle) e nel Naqâda II ha un vero e proprio culto culminante nella «danza della vacca», effigiata, su vasi decorati, con la stessa mimica eseguita ancor oggi in Sudan, in quanto le donne che compiono il rito tengono le braccia ricurve sopra la testa per simulare le corna dell'animale; in epoca storica hanno testa di vacca molte dee egizie, soprattutto Hathor e Iside (che forse è boomorfa per fusione con Hathor): Plutarco nel trattato *Su Iside e Osiride* ci descrive la coppia di divinità agricole rappresentata spesso in forma bovina (cap. 39) e riporta una leggenda che spiegava tale aspetto, per quanto concerne Iside, col fatto che suo figlio Horo, irritato per la liberazione di Tifone (= Seth) effettuata dalla madre, le aveva spezzato la corona regale, sostituita da Hermes (e cioè da Toth) con un casco a testa di vacca (nel *Romanzo di Horo e Seth* del Papiro Sallier, XIII sec. a.C., Iside veniva addirittura decapitata dal figlio e Toth le innestava una testa bovina); va infine ricordata la figlia del faraone Micerino seppellita dentro una vacca di legno (ancora onorata a Sais al tempo di Erodoto⁷¹ assieme a gigantesche statue di donne nude), che sembra adombrare una regina sacra adusa a ierogamie in vesti bovine. A Cipro statuette di uomini di aspetto taurino erano contenute in ricchi stipi votivi, e figure maschili a testa di toro, tra cui una che benedice i fedeli, sono frequenti a Creta: qui le leggende di Pasifae e del Minotauro sembrano alludere a riti in cui la regina e il re erano contenuti in pelli o statue bovine. Molti fanno derivare dalla dea-vacca cretese anche la greca Era, detta «con aspetto di vacca» (*boôpis*) e capace di trasformarsi in «nivea vacca»⁷²; trasformata in mucca è anche Io, a lei connessa, che Eschilo⁷³ definisce «ragazza con corna di vacca» (*búkeros parthénos*), lasciando intendere che compariva in scena con finte corna, e rievocando in tal modo il camuffamento della regina nelle festività agricole (per Erodoto⁷⁴ il mito di Io-vacca sarebbe nato la prima volta che i Greci videro un'immagine di Iside cornuta, mentre suo figlio Epafo sarebbe il bue Api⁷⁵). Maschere con corna portano anche alcuni guerrieri effigiati in bronzetti nuragici sardi, e un dio a tre corna era rappresentato in Gallia⁷⁶. Una forma invertita di uomo-toro sono i tori a testa d'uomo trovati a Ebla (attorno al 2300), in Mesopotamia, a Nule presso Sassari, e menzionati spesso nel Vecchio Testamento⁷⁷ come «cherubini» (*kerubîm*, accadico *kurubu*).

Tanto basti per il camuffamento: ma passiamo ai singoli riti agrari. La ierogamia per la semina è narrata con la massima chiarezza possibile nel mito di Pasifae che si acconcia da vacca per accoppiarsi col toro; ed è ovvio che il toro è il re egli pure camuffato. La coppia della donna e del toro è, a Creta, assai frequente nell'iconografia, oltre che nel mito: la troviamo a Psira (M.R. I), a Dendra-Midea (1350 ca.) e in una serie di nove monete di Gortina (toro da un lato, donna tra

⁷¹ II, 129-32.

⁷² Ovid. *Met.* V, 330.

⁷³ *Prom.* 588.

⁷⁴ II, 41, 2.

⁷⁵ II, 13; III, 27, 1.

⁷⁶ Philemon ap. Athen. XIII, 590 A.

⁷⁷ *Exod.* 26, 31; 37, 7-9; *I Reg.* 7, 29; 36; *Ezech.* 1, 7-10.

i rami di un albero dall'altro). Nel poema ugaritico Baal, prima di scendere tra i morti, feconda una vacca, presentando così la ierogamia invernale all'inverso rispetto al mito cretese; Inanna-Innini, poi Ishtar, è detta «la grande vacca» (*shilam golla*) che si congiunge ora con tori, ora con uomini; nel *Rgveda*⁷⁸ Rudra si unisce alla dea-vacca, e nel *Vishnu Purana*⁷⁹ la Terra, presa la forma di una vacca, è fecondata dal re sacro Prithu e sparge al suolo il suo latte, provocando abbondanza di grano e di legumi; i miti greci conoscono il connubio tra Zeus-toro ed Europa, tra Poseidone-giovenco e Arne, tra Poseidone-montone e Teofane-agnella. Nell'iconografia la rappresentazione del connubio era piuttosto disinibita in epoca calcolitica: a Tepe Giyan, nei livelli del tardo 'Ubaid o del primo Uruk, sono state trovate due coppie con maschera cornuta, l'una unita per le braccia, l'altra addirittura in atto di copulare. Più allusive sono le rappresentazioni che troviamo dopo il 3000: a Mohenjo Daro una figura femminile cornuta tra i rami di una *figus religiosa* davanti alla quale è inginocchiato un uomo ugualmente cornuto; motivo affine in un rilievo di Biblo corrispondente al Regno Medio egiziano, dove la dea Hathor con acconciatura bovina ha ai suoi piedi il re in atto di offerta, chiamato nella didascalia «amato da Hathor, signore di Biblo»; in Sardegna, esattamente come a Creta, accostamento costante tra la figura femminile nuda e il toro; a Malatya in Asia Minore un bassorilievo con dea e dio-toro; dea con toro, o con due tori affrontati, anche a Colofone, forse rappresentazione di un rito simile agli «sfregamenti col toro» (*taurokathápsia*) nelle Efesie o Artemisie di Efeso; affiancata da due tori è, su una gemma, anche Demetra con in mano spighe e frutti di papavero. In Beozia, a Copai, Demetra è onorata come «domatrice del toro» (*tauropólos*): ciò ci ricorda il motivo iconografico della donna sul toro, in acrobazia a Creta, a cavalcioni in un *píthos* arcaico beotico, così come nelle rappresentazioni del ratto di Europa; e lo stesso motivo si ritrova in un racconto dei Batonga del Mozambico, secondo il quale un re degli Ndusu, che vivono in fondo a un lago, innamoratosi di una principessa, avrebbe preso la forma di un toro, si sarebbe lasciato catturare e domare da lei, e alla fine, avuta la groppa, l'avrebbe portata in fondo al lago e sposata.

La cerimonia primaverile in cui la terra è madre e il grano è figlio ci risulta anch'essa in veste taurina. Parecchi dèi regio-agricoli egizi avevano l'appellativo di *kamutef* («il toro di sua madre»), come Horo, Min, Temu, Amun e, secondo alcuni archeologi, il giovane dio predinastico con piume e ramoscelli nei capelli che danza con le fanciulle nel rito per la dea-vacca; Neith è detta «la vacca che partorì Râ», Meh-Urit è rappresentata come donna boomorfa incinta con seno turgido; la dea-vacca Nut e il dio-toro Geb erano madre e figlio; e la regina era detta «la vacca che dà la nascita al toro». Il *Rgveda* parla di una vacca «che dà vita a tutto»⁸⁰, l'*Atharvaveda* specifica che essa unendosi a tutti gli dèi procrea tutti i piani cosmici⁸¹, il *Mahābhārata* e i *Satapatha Brāhmaṇa* la chiamano «vacca dell'abbondanza» (*Surabhi*) creata da Daksha⁸² o da Prajapati⁸³ e progenitrice di tutte le vacche, e il *Libro di Manu* dice che «Manu figlio di Vivasvanti era

⁷⁸ II, 34, 2.

⁷⁹ I, 3.

⁸⁰ III, 38, 8.

⁸¹ X, 10.

⁸² *Mab.* XIII, 77.

⁸³ *S. Br.* VII, 5, 2, 6.

il suo vitello, la terra era il suo recipiente, suo figlio Prithu la mungeva e trasse da lei la scienza della coltivazione e il grano»⁸⁴; ancor oggi in lingua tamil le vacche si chiamano «madri» (*āyar*), e nelle lingue arie dell'India il frumento è chiamato a volte «esalazione della vacca» (*gôdharma*). In Mesopotamia entrambe le dee-vacche, Baù e Ishtar, erano madri del re; nel Chersoneso Taurico è stata raccolta una statuetta di dea velata con un vitellino in grembo; e a Creta il rapporto di filiazione tra Pasifae e il Minotauro è stato spesso interpretato come la cerimonia in cui il re mascherato da toro si fingeva figlio della regina-vacca.

Ed eccoci alla simbologia del re-toro ucciso e smembrato e della regina-vacca che lo piange. In Caldea troviamo ancora una volta la tavoletta VI del poema di Gilgamesh, al cui contenuto si è accennato in altra occasione: la dea-vacca Ishtar, dopo che Enkidu e Gilgamesh hanno ucciso il divino toro il cui sacrificio frutterà sette anni di fertilità, e dopo che gli uccisori hanno fatto a pezzi il corpo dell'animale, sale con le sue ierodule e prostitute sulle mura di Uruk e, sempre con loro, eleva il lamento funebre sulle varie membra della vittima; a questo mito allude certamente un cilindro del periodo di Hammurabi che raffigura i due compagni in atto di affrontare il toro alla presenza di una piccola figura femminile nell'attitudine della dea nuda neolitica e postneolitica. Per quanto concerne l'Egitto, Plutarco⁸⁵ ci descrive la festa locale del solstizio d'inverno: la vacca sacra era portata in processione per simboleggiare le peregrinazioni della regina Iside in cerca del cadavere smembrato del re Osiride. Se ci rimanesse ancora qualche dubbio sul nesso tra il camuffamento della coppia regale nelle prime due cerimonie e il sacrificio del bovino maschio nella terza, basterebbe a togliercelo il fatto incontestabile che il toro o il bue è sacrificato, mentre la vacca è intoccabile. In India non solo tutto il corpo della vacca è sacro, ma anche i suoi peli e i suoi escrementi, che purificano ciò che toccano e trasformano i peccatori in santi: già il *Rgveda* chiama la vacca *aghnyax* («da non uccidere»); nel *Mahābhārata* «la vacca è il più eccellente dei quadrupedi»⁸⁶ e ucciderne una è il sacrilegio più grave, al punto che il colpevole starà all'inferno tanti anni quanti sono i peli dell'animale ucciso⁸⁷; e nelle province centrali dell'India si svolge ancor oggi una cerimonia senza parole in onore delle vacche detta «cura silenziosa del bestiame» (*maun charaun*), il cui scopo è di commemorare l'epoca in cui Krishna pascolava le vacche nelle praterie di Braj. Anticamente la vacca era sacra e inviolabile in Frigia, in Iran, in tutto l'Egeo e soprattutto in Egitto, dove, a quanto specifica Erodoto⁸⁸, il sacrificio del toro era complesso ed elaborato, quello della vacca invece vietato perché le vacche erano sacre a Iside. Il sacrificio del bue o del toro è abituale in Omero, e monete di Troia rappresentavano un bovino impiccato a un albero o ucciso con un coltello: più tardi, nell'ultimo mese dell'anno (*Skirophorion*), gli Ateniesi sacrificavano un vitello a Zeus Polieus, e il mese successivo era detto ancora in epoca storica *Hekatombaion*, «mese dell'ecatomben», quasi a reminiscenza dell'inizio dell'anno neolitico col sacrificio del re per la mietitura; nei riti di Dioniso pare si divorasse vivo un toro, e Dioniso era detto «mangiato-

⁸⁴ VIII, 10, 22-29.

⁸⁵ *De Is.* 52.

⁸⁶ I, 263.

⁸⁷ XIII, 74.

⁸⁸ II, 38-41.

re del toro»⁸⁹. Nei due capodanni babilonesi (uno in marzo-aprile, l'altro in settembre-ottobre) il re celebrava al quinto giorno la vittoria di Marduk sacrificando un toro bianco detto «il divino toro di Anu»; in Canaan Elia e i profeti di Baal si sfidano tra loro al sacrificio del toro per i rispettivi dèi⁹⁰; in Lidia si celebra la *Mástaura*⁹¹, sacrificio di tori a Rea, e riti analoghi sono visibili in monumenti della Licia; ancor oggi sacrifici di tori vengono fatti nell'India meridionale per le Dee Madri dei villaggi, tra gli Abkhasi del Caucaso nella festa del grano detta *atsyu-nykhea* (un vecchio conserva la pelle, le corna sono appese a un albero sacro e le donne non possono né assistere né mangiare le carni), e a Pouilly in Francia, dove si usa macellare un bue in occasione della semina, così come all'inizio della semina si sacrificava il bue (a quanto attesta un'iscrizione di Magnesia sul Meandro) per Zeus Sosipolis con preghiere per la prosperità delle campagne e per la crescita del grano. Ancora più evidente è il nesso con la fertilità in un sigillo mesopotamico in cui si vede la pioggia cadere abbondante in seguito alla morte del toro (ricordiamo ancora una volta i «sette anni di fertilità» collegati al toro di Ishtar nel mito di Gilgamesh); e nel *Bundesh* persiano⁹² dal toro primordiale ucciso da Angra Mayniu nascono tutte le piante. La sostituzione dell'uomo col toro nel sacrificio (vitello al posto di un bambino) è ricordata a Tenedo da Eliano⁹³. Assai significativa è l'associazione del toro con la doppia ascia, che è lo strumento neolitico del sacrificio regio, o con la croce, che è la stilizzazione della doppia ascia: due figurine di bovidi aggiogati insieme con sei asce piatte a Bythin presso Posen, in Polonia; altre due con quattro asce di bronzo a Châtillon-sur-Seiche in Bretagna; frequente è lo stesso riavvicinamento nel mondo egeo, soprattutto a Creta e a Troia, mentre l'arte micenea (Micene e Cipro) ci presenta, con estrema evidenza, la doppia ascia tra le corna stesse del toro; il toro abbinato alla croce è visibile a Tepe Hissar in un cilindro-sigillo, a Uruk nel livello Jemdet Nasr, a Susa e soprattutto nel tesoro di Cnosso, dove la croce, come la bipenne, sta fra le corna del toro, con evidente allusione al sacrificio; bipenni o croci sono visibili tra le corna del bovide anche nel tardo Mohenjo Daro. Da tutte e tre le cerimonie (ierogamica, materna e sacrificale) potrebbero essere derivati i giochi con tori così frequenti nell'iconografia minoico-micenea, ma anche in Egitto, Siria, Caldea cassitica, ancora esistenti in epoca romana a Efeso, Eleusi e Larissa⁹⁴ e sopravvissuti fino ad oggi nell'India dravidica, oltre che, s'intende, nelle corride spagnole, che nel momento solenne dell'uccisione conservano l'atmosfera ieratica dell'antico sacrificio del re-toro.

A volte l'animale che fornisce il mascheramento alla coppia sovrana e la vittima al sacrificio regale non è il toro, ma un altro animale domestico: capra, pecora o maiale. Per il travestimento della regina, osserviamo che la figura femminile cornuta di Mohenjo Daro ha a volte corna caprine anziché bovine, che le Bacanti portavano pelli di capra⁹⁵ e che oggi i contadini austriaci e svizzeri a volte chiamano «scrofa» l'ultimo covone; per il re ricordiamo invece il sacerdote cretese

⁸⁹ Eur. *Bacch.* 735 ss.; Schol. Aristoph. *Ran.* 357.

⁹⁰ *I Reg.* 18, 22-33.

⁹¹ Steph. Byz. s.v.

⁹² N° 4.

⁹³ *Nat. an.* 12, 34.

⁹⁴ Artemid. *Oneirocr.* I, 8.

⁹⁵ Hesych. s. v. *tragbephórai*.

che indossava in certe cerimonie una pelle di pecora⁹⁶ e il rivestimento con pelle di ariete, a Tebe Egizia e in Etiopia, di una statua di Ammone (tipico dio regale) che mostra il nume a corpo umano e a testa d'ariete⁹⁷; per la ierogamia invernale è assai interessante la strana cerimonia di Mendes in Egitto narrata da Erodoto⁹⁸, secondo il quale un caprone incarnante una divinità identificata dai Greci con Pan si sarebbe ancora nel V secolo accoppiato pubblicamente con una donna (va da sé che si trattava di un uomo con pelle di capra), così come è degna di nota la frequente associazione iconografica di Demetra col porco a lei sacro (nei Latini è sacro a Maia al punto che i *verri* castrati in suo onore erano detti *maiales*⁹⁹), cui fa riscontro nei Germani l'uso di maschere o simulacri suini da parte dei devoti di Nerthus¹⁰⁰; la cerimonia primaverile dell'allattamento del re ad opera della regina in aspetto caprino è chiaramente adombrata nel mito della capra Amaltea che allatta lo Zeus cretese in luogo di sua madre Rea¹⁰¹. Se dalle cerimonie a travestimento passiamo a quella sacrificale, osserviamo che il trapasso dall'immolazione dell'uomo a quella del suo sostituto animale è palesemente ricordata in varie occasioni: il caso più famoso è certamente quello di Isacco, al posto del quale viene sacrificato un montone¹⁰²; non va dimenticato Dioniso, che (esattamente come Isacco) viene salvato dalla morte, voluta da Era, ad opera di Zeus che lo sostituisce con un capretto¹⁰³, cosicché i suoi adoratori in certe città facevano a pezzi un capretto vivo e lo mangiavano¹⁰⁴ in sostituzione di un bambino, come a Potnie in Beozia¹⁰⁵; e lo stesso tema è stato scorto nell'episodio omerico del re Ulisse che sfugge alla morte nascosto sotto un ariete di cui Polifemo tocca il vello¹⁰⁶; nonché nell'usanza di mimare il sacrificio di un uomo «avvolto in bende di lana» (e perciò, a quanto sembra, simboleggiante un ariete) al posto della vera uccisione sacra di Atamante o di Frisso, impedita all'ultimo momento, ad Alo in Acaia¹⁰⁷; né va dimenticata la capra immolata *ritu humano* per Veiove¹⁰⁸ e con essa quelle uccise dal sacerdote nei Lupercali dopo avere (vedi più sopra) simbolicamente toccato col coltello insanguinato la fronte di due giovani¹⁰⁹. A Tebe Egizia era sacrificato normalmente il capro, mentre l'ariete era ucciso solo una volta all'anno (per ricavarne, come ricordato più sopra, la pelle da avvolgere alla statua di Ammone ovicéfalo), poi pianto pubblicamente e seppellito in una tomba sacra¹¹⁰; buoi, agnelli e montoni, più il famoso «capro espiatorio» destinato a portarsi via i peccati della comunità, erano offerti dagli Ebrei a Jahveh nelle solennità principali¹¹¹; e i Mari del Caucaso sacrificavano una vol-

⁹⁶ Lucian. *D. Syr.* 55; Porphyr. *V. Pyth.* 17.

⁹⁷ Herod. II, 42, 3-6.

⁹⁸ II, 46.

⁹⁹ Varr. *R. rust.* II, 4, 21.

¹⁰⁰ Tac. *Germ.* 45.

¹⁰¹ Callim. fr. 49.

¹⁰² Gen. 22, 1-13.

¹⁰³ Apollod. III, 4, 3.

¹⁰⁴ Arnob. V, 19.

¹⁰⁵ Paus. IX, 8, 2.

¹⁰⁶ Od. IX, 431 ss.

¹⁰⁷ Herod. VII, 197.

¹⁰⁸ Gell. V, 12, 11-12.

¹⁰⁹ Plut. *Rom.* 21, 10.

¹¹⁰ Herod. II, 42.

¹¹¹ Num. 28-29.

ta alla Madre dell'Acqua, custode della fertilità, un animale nero che poteva essere toro o montone. Più complessa è la questione per quanto concerne il sacrificio del maiale, dato che molti popoli (Egizi, Cretesi, Giudei, più tardi Arabi musulmani) lo ritenevano intoccabile, e gli scrittori greci generalmente non sapevano decidere se fosse tale perché immondo, o perché divino, o perché l'uno e l'altro insieme: ad ogni buon conto il sacrificio del suino, comunissimo nei paesi di lingua greca (specialmente nei culti ctonii e nei Misteri di Demetra), soprattutto a Cipro (il 2 aprile per i riti di Adone), non era del tutto assente né negli Egiziani, che uccidevano e mangiavano maiali solo al plenilunio e solo nel culto di Osiride e della Luna¹¹², né (nonostante le condanne dei profeti) negli Ebrei meno ortodossi¹¹³. La sintesi dei vari sacrifici animali erano i notissimi *suovetaurilia* romani, che si dicevano istituiti da Servio Tullio¹¹⁴ e che avevano scopo lustrale: il sacrificio congiunto di verro, ariete e toro si compiva anche nelle trittie greche¹¹⁵, e di tre diversi animali domestici in India e in Persia.

Le caratteristiche e le metamorfosi che abbiamo viste proprie del re sacro spiegano *ad abundantiam* la tipica personalità del dio-grano che ne è l'apoteosi e che si chiama Zeus o Giacinto a Creta, Dioniso Zagreo a Micene, Attis in Anatolia, Telepinu nel mito ittita, Osiride o Horo o Min o Atum in Egitto, Lil o Enki-Ea o Ningirsu-Ninurta o Dumuzi-Tammuz-Bêl-Marduk in Mesopotamia, Mithra in Persia, Siva o Rudra o Mitra o Varuna o Soma o Purusha in India, Ti in Cina, Baal o Mot o Yam (poi Adonis o Rimmon) in Siria, Melqart in Fenicia, Sandan in Cilicia, Bacco o Sabazio nei Traco-Frigi, Quirino o Marte o Giano o Fauno o Saturno negli Italici, Tage negli Etruschi, Eso nei Celti, Vidaso negli Illiri, Odino o Njördhr o Freyr o Baldr nei Germani, Sovij nei Baltoslavi, Ukri o Lemminkäinen tra i Finni, Goudas tra i Lapponi. Il dio-grano ha, nella totalità o nella maggioranza di questi popoli, certe note distintive costanti, che qui di seguito elenco.

1. *Il dio-grano è re*. In Cina (Ti), nell'Elam (Ruharair, Inshushinak), in Mesopotamia (Bêl), nella regione siro-palestinese (Baal, Adonis, Shanda, Moloch, Melqart, Milkom, Hadad-melek, An-melek), in Scandinavia (Freyr, Baldr), forse anche in Italia (Quirino secondo Servio¹¹⁶), il suo nome significa «signore» o «re». Dumuzi secondo la più antica tradizione sumerica fu per 28.800 anni re della città di Babilonia; Min fu il primo re d'Egitto¹¹⁷ e Osiride e Horo furono i suoi ultimi successori divini¹¹⁸; Atys, identificabile con Attis per la sua morte causata dal cinghiale¹¹⁹, regnò in Lidia¹²⁰; Odino venne considerato il primo re di Svezia e di Danimarca (Ull usurpò il suo trono per dieci anni), e la corona svedese passò dopo di lui prima a Njördhr, poi a Freyr, che sotto il nome di Yngvi-Freyr venne considerato il capostipite dei re sacri residenti a Uppsala (e cioè de-

¹¹² Herod. II, 47-48; Plut. *De Is.* 8, 353 F; Aelian. *N. anim.* X, 16.

¹¹³ *Isai.* 65, 4; 66, 17.

¹¹⁴ Fab. Pict. ap. Liv. I, 44, 2.

¹¹⁵ Hesych. s.v. *trittjes*.

¹¹⁶ *Ad Aen.* I, 292.

¹¹⁷ Herod. II, 4, 2.

¹¹⁸ Herod. II, 144.

¹¹⁹ Herod. I, 34-43.

¹²⁰ Herod. I, 94, 3.

gli Inglingi). Secondo il mito ugaritico Baal contese vittoriosamente il titolo regio e il diritto di abitare il palazzo reale prima a Yam, poi a Mot, re dei morti che vediamo assiso su un trono di fango; Olaf l'Elfo fu re di Norvegia da vivo, dio da morto; l'elamita Huban e i vedici Mitra, Varuna e Soma (persiano Haoma) avevano anch'essi la dignità regale. Tammuz e poi Marduk si identificavano col re di Babilonia, Min e Ammone con quello d'Egitto (la festa di Min era il rinnovo annuale della sovranità); Osiride e Horo finirono per diventare il faraone morto e il suo successore, tanto che la festa Sed, la più antica d'Egitto, era il ringiovanimento del re dopo trent'anni di regno, effettuato trasformando il re in Osiride e il suo erede in Horo. Haldi era strettamente associato al re di Urartu, Odino a quelli germanici (o inglesi col nome di Woden), Giano al *rex sacrorum* di Roma.

2. *Il dio-grano è legato ai riti stagionali.* A volte il suo nome vuol dire «grano», come nel caso dell'accadico Ashman (sumerico Ezim) e del fenicio Dagôn (Dagan in Mesopotamia e nei testi ugaritici); altre volte l'identità col grano è trasparente, come quando Attis è chiamato «giovane spiga mietuta»¹²¹, o Tage scaturisce dal solco della terra arata, o Mot viene trattato da Anat come il grano maturo (pestato, setacciato, tostato, seminato), o Baal è cercato tra i solchi da cui deve risorgere, o Tammuz (secondo un inno) «vive immerso nel grano». L'esplicita identificazione col grano è la più evidente caratteristica di Osiride: già in un sarcofago del Regno Medio (2200-1800) si legge: «Io sono Osiride, sono il grano (*nepera*) tagliato»; nel *Libro dei morti* egli dice: «Io vivo come Nepri (dio-grano rappresentato nel tempio di Sahura con le pelle costellata di chicchi di frumento), io sono il grano (*bedet*)»; è detto abitualmente «il raccolto» o «la messe» e, in un canto popolare, «l'anima del pane» (*bitau*); in un frammento di inno trovato su un *ostrakon* del Cairo riceve questa invocazione: «Tu artefice, padre e madre degli uomini, essi vivono del tuo respiro che è il pane, essi si nutrono della carne del tuo corpo»; in una stele di epoca saitica è detto «colui per il quale gli uomini scavano la terra»; in un testo tolemaico scrive a Toth: «Sono io che vi faccio forti, sono io che nutro con l'orzo gli dèi e tutte le creature viventi»; in un altro testo dei sarcofagi del Medio Impero: «Gli dèi vivono in me perché io vivo e cresco nel grano che li sostiene, io copro la terra, che io viva o muoia io sono l'orzo e non mi si può distruggere»; in un'iscrizione del tempio di Denderah: «Osiride (...) che fece il grano dal liquido che è in lui per nutrire i nobili e il popolo comune»; e questa antica identificazione era nota a tutto il mondo in epoca imperiale romana, come attestano molti autori¹²². Nella camera di Osiride del tempio di Iside a Philae, e in quella del tempio di Denderah, si vedono spighe spuntare dal corpo del dio; dal XVI secolo all'epoca tolemaica rimase viva l'usanza di usare nei riti l'«Osiride vegetante», e cioè una tavola ritagliata in modo da rappresentare la tipica figura del dio, ricoperta di terra e seminata in modo che dalla terra spuntasse un tappeto di grano (affini erano i «giardini di Adonis», canestri pieni di terra da cui spuntavano grano, erbe e fiori). Significativa è l'iconografia anche di altri dèi: Dumuzi è, come Osiride, raffigurato con spighe di

¹²¹ Hippol. Ref. V, 8.

¹²² Plut. De Is. 65, 377 B; Athenag. Suppl. 22; Eus. P.E. III, 11, 31; Tert. Adv. Marc. I, 13; Firm. Mat. 2, 6.

grano che gli germogliano dalle spalle; a Eliopoli¹²³ e a Ierapoli-Bambyce¹²⁴ Hadad è rappresentato con un fascio di spighe in mano, e il Baal di Tarso (Sandan o Sandas, identificato con Eracle) ha una spiga in una mano e un grappolo d'uva nell'altra in un rilievo di Ibriz (Cappadocia meridionale); Saturno ha sempre la falce, Ningirsu l'aratro. Nella stessa direzione ci guidano gli attributi: inni egiziani menzionano Min come colui «che sta sul campo (*tp hsp*)», «che comanda ai suoi campi», «il primo dei suoi campi»; Baal è detto nei testi ugaritici «signore dei solchi dei campi» e «principe signore della terra» (anche in Osea¹²⁵ Baal è associato al grano e alla fecondità, e ancor oggi gli Arabi dicono «terra di Baal» per «territorio fertile»); Dumuzi è «signore della forza della terra» e «signore del prodotto della terra»; Mithra è «signore delle vaste campagne»¹²⁶; Dioniso a Eraia è «fautore della crescita»¹²⁷; Adonis nel V secolo è menzionato in rapporto col maturare estivo dei frutti¹²⁸; Vidaso vuol dire «silvestre»; Pico e Fauno dicono a Numa: «di sumus agrestes»¹²⁹; in testi antichi il nome di Odino è legato a quello di «campo» e si ricorda un sacrificio «per la crescita» (*til grôðbar*) a lui rivolto, mentre a Njördhr e a Freyr si beve per avere «buon raccolto e pace»¹³⁰ e in Svezia Njördhr «regola l'alternarsi delle stagioni»¹³¹. Stesso discorso per i rituali: nella festa regale di Min, il 20 del mese di Tybi (primo della siccità), il faraone recideva un fascio di spighe con una falce di bronzo; Marte era pregato dai contadini per la prosperità del grano, del vino e degli alberi¹³² e invocato nel famosissimo carne dai Fratelli Arvali, «così chiamati perché fanno riti pubblici affinché i campi (*arva*) portino raccolti»¹³³; il sacerdote di Quirino interviene nei riti connessi col grano, come i *Censualia* e soprattutto i *Robigalia*¹³⁴, mentre i *Quirinalia* si svolgono il 17 febbraio, festa della torrefazione del grano; Saturno è invocato dai Salii per la semina¹³⁵ e come dio della semina è onorato in dicembre nei Saturnali¹³⁶; in alcuni villaggi dell'India il *Kuruba* celebra la festa di febbraio in onore di Siva emettendo una profezia (*kâranika*) sul raccolto. Se poi dal rito passiamo al mito, osserviamo che la scomparsa di Dumuzi, del Baal ugaritico, di Telepinu, di Vishnu e di Baldr è accompagnata dalla carestia, e il loro ritorno dal rifiorire delle messi e della vegetazione. Caratteri prettamente agricoli sono stati riconosciuti dagli studiosi anche nel dio vedico Varuna e in parecchie divinità maschili dei Prussi di lingua baltica, come Pergrubio, Puschaitis, e soprattutto Kurkas o Curche, effigiato con in mano un fascio di biade.

3. Il dio-grano è bovino, caprino, ovino o suino. Il culto egiziano del toro, risalente a età predinastica, rimase sempre vivo negli Ebrei, che adorarono vitelli

¹²³ Macrob. *Sat.* I, 23, 12; 17-19.

¹²⁴ Lucian. *D. Syr.* 31.

¹²⁵ 2, 8-14.

¹²⁶ *Yast* 10, passim.

¹²⁷ *Auxités*, Paus. VIII, 26, 1.

¹²⁸ Praxill. fr. 2 b.

¹²⁹ Ovid. *Fast.* III, 315.

¹³⁰ *Heimskr.* 14.

¹³¹ *Yngl. S.* 11.

¹³² Cat. *De re rust.* 141.

¹³³ Varr. *De l. lat.* V, 85.

¹³⁴ Ovid. *Fast.* IV, 906.

¹³⁵ Paul. Fest. p. 325 Müller.

¹³⁶ Varr. *De l. lat.* V, 64; Tert. *Ad Nat.* II, 12; August. *Civ. D.* II, 15.

d'oro dal viaggio verso la Palestina¹³⁷ al regno di Geroboamo nelle province settentrionali¹³⁸; lo ritroviamo nelle civiltà indiane del Belucistan e di Mohenjo Daro e nel regno ittita, da Doliché a Malatya a Euyuk presso Boghaz Khöi, nel cui palazzo è rappresentata l'adorazione del toro come garante di fertilità. In Egitto erano dèi i buoi neri Hâp e Mer-ur (Apis e Mnevis per i Greci) identificati entrambi con Osiride¹³⁹ al punto che dalla fusione Osiride-Apis nacque in seguito Serapis; Osiride era detto «il toro dell'oltretomba», e l'attributo di dio-toro spettava anche ad altre divinità maschili egizie, come Min (al quale si sacrificava un toro bianco), Temu e Geb (identificato con Râ). In Mesopotamia Enki-Ea era effigiato come un toro che adacqua il fiume Tigri (che è in forma di vacca) e Bêl era detto «bovide» (*gu*) e «toro divino»; Hadad (probabilmente il dio chiamato Baal nei testi ugaritici) era paragonato a un toro, e la morte di Baal in quei testi a quella di un toro; «toro» è detto Rudra nel *Rgveda*¹⁴⁰, «gran toro» Purusha-Prajâpati nei *Satapatha Brâhmana*¹⁴¹; Freyr è concepito come toro associato alla vacca Freyia, e la poesia nordica usa «freyr» per «bue»; dio-toro è Marmerte, il Marte sabellico, per il quale si celebrano i *solitaurilia*¹⁴², e non è un caso che i Sanniti a lui consacrati arrivassero nel paese degli Opici seguendo un toro¹⁴³ come Cadmo nel luogo della futura Tebe seguendo una vacca. Il più tipico dio-toro è Dioniso: rappresentato in aspetto taurino a Cizico, fanciullo con testa di vitello dalle piccole corna in statuette, avvolto in pelle di toro in un dipinto, appare in forma di toro a Penteo¹⁴⁴ e nella stessa forma viene fatto a pezzi dai Titani¹⁴⁵; nella sua festa biennale a Creta un cofano contenente il suo cuore era posto sulla fronte di un toro, che poi era fatto a pezzi ancor vivo a morsi¹⁴⁶, come in Euripide¹⁴⁷ dalle Baccanti; l'inno a lui elevato dalle donne di Elide lo invocava col nome di «toro meritevole» (*âxie tâure*) e gli chiedeva di entrare «con piede taurino» (*boëoi podî*) nel suo tempio¹⁴⁸; a Cineta in Arcadia, durante la festa di Dioniso, un toro scelto «per ispirazione del dio» era portato dentro il suo santuario¹⁴⁹. Varianti del dio-toro sono il dio accompagnato dal toro (ad esempio Siva con l'inseparabile Nanda), del dio sul dorso del toro (a Ierapoli, a Doliché, nei rilievi ittiti) e del dio «del toro» (*tâurios* o *tâureios*), probabilmente Poseidone, che nella grande festa dei Paniônia, i Tauria di Efeso, era servito da giovani officianti detti «tori»¹⁵⁰. Bêl e Dioniso sembrano identificarsi, oltre che col toro, anche col capro o col montone: il primo è detto «il grande ariete» (*dara gal*), il secondo «capretto»¹⁵¹ e d'altro lato «sacrificatore del capretto»¹⁵², ricor-

¹³⁷ *Exod.* 32.

¹³⁸ *I Reg.* 12, 28-29.

¹³⁹ Diod. I, 21, 10; 85, 88, 4; Strab. XVII, 1, 31, 807; Plut. *De Is.* 20; 29; 33; 43.

¹⁴⁰ II, 34, 2.

¹⁴¹ IV, 4, 1, 14.

¹⁴² Fest. p. 293 Müller.

¹⁴³ Strab. V, 4, 12, 450.

¹⁴⁴ Eur. *Bacch.* 920 ss.

¹⁴⁵ Nonn. VI, 204-205.

¹⁴⁶ Firm. Mat. 6.

¹⁴⁷ *Bacch.* 735 ss.

¹⁴⁸ Plut. *Qu. gr.* 36.

¹⁴⁹ Paus. VIII, 19, 2.

¹⁵⁰ Athen. X, 425 C; Hesych. s.v. *Tauria*; Sud. s.v. *tauridion*.

¹⁵¹ *Êripbos*, Hesych. s.v. e Steph. Byz. s.v. *Akrôreia*.

¹⁵² *Aigôbolos*, Paus. IX, 8, 2.

dando col primo attributo probabilmente la trasformazione in capretto per sfuggire una volta a Era e un'altra a Tifone, col secondo l'uso dei suoi adepti di fare a pezzi e mangiare un capretto vivo¹⁵³, mentre un terzo epiteto, quello di *melanaihis* («dalla nera pelle di capra»), si riferiva al suo abbigliamento in certi riti di Atene e di Ermione. Montone è anche, come si è visto, il dio di Tebe e di Mendes identificato là con Zeus Amun, qui con Pan¹⁵⁴; Dumuzi è a volte raffigurato come capro, e il «divino fanciullo» Zeus di Creta appare su un sigillo allattato da una capra, certamente Amaltea. Genericamente cornuti sono il dio preario di Mohenjo-Daro, Hadad a Eliopoli e abitualmente, come è ovvio, Dioniso in dipinti, statue e monete, tanto che i Baccanti di Tracia portavano corna per imitarlo¹⁵⁵. Suini sono invece Attis, invocato al grido di «*Hýes Attés*» che dovrebbe significare «maiale Attis»¹⁵⁶, e Adonis, impersonato nei riti da un cinghiale (in effetti sia l'uno che l'altro in certe versioni dei rispettivi miti risultano uccisi da cinghiali); a Freyr era sacrificato il cinghiale sacro (sulla cui salma si giurava) e suo attributo era un cinghiale d'oro, mentre la sua paredra Freyia era detta «scrofa».

4. *Il dio-grano è ierogamo, in relazione al rito invernale.* Già la coppia divina dell'Indo era spesso sostituita dai due organi sessuali (il *lingam* del dio e la *yoni* della dea): i due attributi sono rimasti nella religione indiana anche dopo la venuta degli Arij, come emblemi dell'unione tra Siva e Párvatī; ma a volte tale unione è ritratta come un vero matrimonio in abiti nuziali, ad esempio nella Grande Caverna dell'Isola degli Elefanti e nella caverna 29 del gruppo di templi rupestri buddisti e giainisti di Ellorā nel Deccan (V-X sec. d.C.). Itifallici, e dunque ierogami, sono molti dèi-grano: a parte gli uomini con ascia effigiati nei dipinti dell'età del bronzo nordica, ricordiamo Freyr (forse da essi derivante) detto Yngvi («fallo»), Siva, Min, Osiride nelle feste che Erodoto¹⁵⁷ chiama «di Dioniso», l'idolo (probabilmente di Baal) descritto da Ezechiele¹⁵⁸ e in origine anche Vishnu, oltre al diffusissimo Hermes greco, che Erodoto¹⁵⁹ ritiene noto in quella forma prima agli Ateniesi, che lo avrebbero ereditato dai Pelasgi. All'inverso le donne di Nicopoli mostravano il sesso al dio-toro Api¹⁶⁰. Più esplicita era l'unione sessuale sacra a Efdū nel primo giorno del mese di Epiphi (maggio-giugno), allorché si celebravano le nozze tra Horo e Hathor; nei *Testi delle Piramidi*¹⁶¹, dove si narra di Iside fecondata dalla mummia di Osiride; ad Alessandria, dove le immagini di Afrodite e Adone erano esposte distese su due letti; in Asia Minore, dove si celebravano l'amore e il matrimonio tra Cibeles e Attis, con successivo bagno purificatorio di Cibeles secondo l'uso locale; a Creta, dove in un rilievo di Gurnia troviamo la coppia divina in palese connubio, e dove qualcuno ha visto una cerimonia nuziale per la fecondità dei campi nei dipinti sul famoso sarcofago di Haghia Triada; in Inghilterra, dove Odino seduce la dea-terra Vrind o Rinda; e infine in Svezia, dove ogni anno una statua a grandezza naturale di Freyr era portata

¹⁵³ Arnob. V, 19.

¹⁵⁴ Herod. II, 42; 46.

¹⁵⁵ Tzetz. Schol. Lycophr. 1236.

¹⁵⁶ Demosth. De cor. 313.

¹⁵⁷ II, 48.

¹⁵⁸ 16, 17.

¹⁵⁹ II, 51, 4.

¹⁶⁰ Diod. I, 85, 3.

¹⁶¹ 632, 1635.

in processione con accanto una bella ragazza considerata la sposa del dio. Ma la terra della ierogamia era senz'altro la Mesopotamia, che ce la fornisce in tutte le forme e in tutti i periodi: già attorno al 3000 un cilindro-sigillo sumerico trovato a Tell Asmar ci mostra dio e dea stesi sul letto sotto l'occhio del sacerdote; poi numerosi piccoli letti di terracotta, su alcuni dei quali è stesa una dea nuda; due figurine di piombo in amplesso rinvenute ad Assur tra le rovine del tempio di Ishtar; la processione nuziale che porta la dea al dio in un vaso di alabastro di Warka (antica Uruk) e cortei consimili in numerosi cilindri di Jemdet Nasr; un decreto di Gudea, governatore sumero di Lagash (fine III millennio) che stabilisce per capodanno le sacre nozze tra la dea Baù e il dio Ningirsu (una cerimonia cui sembra alludere un bassorilievo della stessa epoca trovato a Tello e raffigurante Ningirsu con una dea sulle ginocchia); un'altra cerimonia sumerica di capodanno in cui gli sposi sono Dumuzi e Inanna, dei quali vengono minuziosamente mimati il corteggiamento e l'amplesso, allorché il dio «va a letto con la regina e accarezza amorosamente il suo santo grembo»; iscrizioni di Babilonia sul matrimonio tra il dio Nabu e la dea Tash-metunel, e di Nippur sullo sponsalizio tra Nin-si-an-na e Dagal-ushumgal-an-na nel mese della festa di Ninsina; infine l'interessante *Mito di Tilmun*, la cui parte iniziale narra i connubi di Enki, dio sumerico dei campi, prima con la dea-terra Ninhursag, poi con la figlia stessa nata da quel connubio, che è Ninsar, la vegetazione. Concetti ierogamici sembrerebbero suggeriti dall'abituale accoppiamento tra due divinità di sesso diverso, come Sucello e Nantosvelta in Gallia, Vidaso e Thana in Illiria, Mithra e Anàhita in Persia, Baal e Astarte in un'iscrizione di Sidone del V secolo e spesso nella Bibbia¹⁶²; né all'ipotesi del rapporto ierogamico si sottraggono le coppie fratello-sorella, come Dumuzi e Gestinanna in Caldea, Giacinto e Polibea in Laconia, Freyr e Freyia in Svezia, che sembrano tutti modellati sul tipo incestuoso Osiride-Iside o Zeus-Era. Coppie ierogame fuse in una sola entità divina sembrano essere i numerosi numi androgini: il processo di sintesi è esplicito nel caso dell'Ar-dhanarisvara, nato dalla dichiarata unificazione tra Shiva e Kâlî¹⁶³, o dell'Ermafrodito, che riassume anche nel nome i genitori Hermes e Afrodite, o dell'androgino presente nei miti cosmogonici africani, il cui compito è di riconciliare la coppia primigenia; ci è dunque lecito ipotizzarlo anche in altre divinità bisessuate, come l'anatolica Agdisti¹⁶⁴, l'urrita Kumarbi, la caldea Tiamat, l'egizio Bes, l'etrusco Vertunno¹⁶⁵, il nordico Loki, Zeus Stratiós dalle molte mammelle a Labranda o Afrodite barbata a Cipro¹⁶⁶, spesso serviti da personale sacro mutilato dei genitali o delle mammelle nei casi più radicali, vestito con abiti dell'altro sesso là dove il sacrificio delle caratteristiche sessuali è simbolico; e un'analogia bisessualità è stata sospettata nell'Adamo primordiale, solo nell'Eden e non ancora privato della costola che ne rappresenta la femminilità.

5. *Il dio-grano ha una madre, in rapporto al rito primaverile.* A Creta e a Mice-ne la coppia madre-figlio è nettamente predominante su quella degli dèi-sposi: la «paidotrofa» con bimbo sulle ginocchia appare su anelli e monete; in un piccolo anello miceneo di electron una dea seduta parla con un piccolo dio in piedi;

¹⁶² Ad es. *Jud.* 3, 13; 10, 6; *I Sam.* 7, 4; 12, 10.

¹⁶³ *Rgv.* X, 90.

¹⁶⁴ *Timoth. ap. Arnob.* V, 6-7.

¹⁶⁵ *Propert.* V, 2.

¹⁶⁶ *Serv. ad Aen.* II, 632.

e la stessa sproporzione troviamo tra la dea con serpenti in mano e il giovinetto in un altro anello ora al museo di Boston, così come nel famoso anello di Cnosso ora all' Ashmolean Museum di Oxford, dove una sacerdotessa inginocchiata adora una dea gesticolante e un minuscolo dio con arco in volo sopra di loro. La maggiore statura è tipica, rispetto al dio e alla dea vergine, anche della dea madre nella triade effigiata sul vaso egizio predinastico di fine Naqâda I: quella dea può essere il prototipo della Iside madre di «Horo fanciullo»¹⁶⁷ o della Iside di cui è detto figlio Min nel suo secondo inno (ricordiamo la festa tinitica della «nascita di Min» e l'altra di «Min-Amon che feconda sua madre» menzionata da un inno della XXII dinastia nel papiro n° 3055 di Berlino). In Caldea, in epoca babilonese, ogni città ha il suo dio-re e la sua dea madre della città stessa: una di queste «matri» è effigiata con in braccio un bimbo nel quale Langdon ha creduto di ritrovare Tammuz. La Gran Madre dell'Asia Minore, sia come Mâ che come Cibele, ha spesso l'imberbe e giovanile Attis o Ates non come amante o sposo, ma come figlio¹⁶⁸; e analoga è la coppia formata nei rilievi ittiti di Yazili-kaya da Hepatu (Hebat o Hepet, dea suprema urrita) e dall'adolescente Sharma o Sharuma. Sembra che Purusha fosse in origine il figlio della dea indiana; nell'antica religione sudarabica ogni città aveva una coppia di dèi in cui l'entità femminile era la madre di quella maschile; e Adonis passa dieci mesi chiuso nell'albero della mirra come nell'utero di una donna¹⁶⁹. Le versioni greche del dio cretese, come Giacinto e Dioniso, ne mantengono spesso il carattere filiale: a Cnido era venerata un'Artemide «nutrice di Giacinto» (*Hyakynthotróphos*); Dioniso era adorato a Delfi come un dio bambino¹⁷⁰, attorno al Dioniso bambino danzavano i Cureti¹⁷¹ e le sue nutrici erano le Menadi¹⁷².

6. *Il dio-grano è ucciso, fatto a pezzi, seppellito, compianto, salutato come risorto, secondo il rito estivo.* Il tema è particolarmente insistito (se togliamo il mondo germanico) solo nel Mediterraneo orientale e nell'Asia Anteriore. Nelle «cappelle» di Osiride (stanze a lui dedicate nei templi) si faceva un servizio quotidiano per ricordare la sua morte e la sua resurrezione: un bassorilievo del tempio di Seti I ad Abido ci mostra la veglia funebre di Osiride morto (*unnefer*); in altri di Philae Iside e Nephtys risuscitano il dio e un sacerdote versa acqua «per rinnovare la vita di Osiride», dal cui corpo nascono spighe. Nelle feste di Iside, descritte in un'iscrizione su pietra della XII dinastia e in Erodoto¹⁷³, i lamenti di Iside e di sua sorella Nephtys sul cadavere di Osiride composto in una barca trovano eco nel popolo, che a Bubastis si batte il petto per le strade e a Sais accende lampade mortuarie; la festa del mese di Choiak, nota attraverso la grande iscrizione di Denderah, rappresentava la morte, lo smembramento e la ricostituzione del dio-grano, dopo di che una sua immagine piena di orzo e sabbia era seppellita per nove giorni, indi portata in processione, infine definitivamente seppellita il giorno della semina in una tomba dalla quale si estraeva l'immagine interrata l'anno precedente. Il mito correlato con questi riti (o più probabilmente da essi deriva-

¹⁶⁷ *Hr-pa-kherd*, «Harpocrate» in Plut. *De Is.* 19, 358 E.

¹⁶⁸ Paus. VII, 17, 11; Arnob. V, 6; Hippol. *Ref.* V, 9.

¹⁶⁹ Apollod. III, 14, 4; Anton. Lib. 34; Ovid. *Met.* X, 503 ss.

¹⁷⁰ Plut. *De Is.* 35, 364 E.

¹⁷¹ Clem. *Protr.* II, 17.

¹⁷² *Il.* VI, 132.

¹⁷³ *Il.* II, 61-62.

to) era tenuto segreto¹⁷⁴ e scritto nel chiuso delle piramidi, accessibili ai soli sacerdoti: divulgarlo toccò a un autore non egiziano, Plutarco, che lo narrò diffusamente nel trattato *Su Iside e Osiride*, e solo in epoca romana, ma in sostanziale concordanza con le versioni più sintetiche forniteci dai *Testi delle Piramidi*; ne ricaviamo che il mitico re Osiride fu ucciso a tradimento dal fratello Seth, il quale lo smembrò in quattordici pezzi nascosti in varie parti del paese, che poi Iside riuscì a ricomporre il cadavere del marito-fratello e a farsi fecondare da esso partorendo il fanciullo Horo, e che questi, cresciuto, spodestò lo zio e, sceso nel regno dei morti, risvegliò il padre con l'annuncio della vittoria, sostituendolo alla fine sul trono. In Mesopotamia forse la versione più antica del «dio che muore e risorge» è quella che ci fornisce la tavoletta sumerica AO 3023 del Louvre, che contiene un patetico dialogo tra la dea Egi-me e suo fratello Lil (accadico Lillu), disteso nella tomba: lei lo supplica di tornare alla vita per placare il dolore della loro madre Gasan-hursag («signora della montagna»), lui le risponde che le due dee potranno farlo risuscitare compiendo tutti i riti funebri necessari; e non è escluso che a questo mito-rituale si riferiscano sigilli dell'epoca sargonide (metà del III millennio) nei quali è effigiata una dea sulla cima di una montagna dalla quale emergono le braccia e le gambe del dio risorgente dal sottosuolo. La funzione «osirica» spetta comunque abitualmente, in Caldea, a Dumuzi, divenuto Tammuz in accadico e sostituito da Bêl-Marduk in epoca babilonese: Dumuzi è «lo scomparso», «il signore dello sparire», nel rito viene pianto dai fedeli con lamentazioni dette *bikîtum* («piagnisteo»), nel mito muore per salvare Inanna ed è cercato da lei sotto terra; il finale del mito non ci è noto, ma la versione accadica, secondo la quale Tammuz ogni anno muore provocando la cessazione invernale della vita vegetale, e risorge in primavera perché Ishtar scende a riprenderlo, ci fa ritenere che anche la versione sumerica si concludesse con la resurrezione; la morte di Tammuz era pianto ogni anno con lamenti che gli inni babilonesi ci hanno conservato, una sua effigie era lavata, unta e vestita secondo gli usi funerari, si bruciava incenso per svegliarlo, e le feste terminavano con l'esultanza generale per il ritorno del dio alla vita (anche i Sabei dell'Arabia meridionale avevano un dio Ta-uz e una festa in cui le donne piangevano la sua fine immatura, e il pianto rituale per Tammuz era entrato perfino nel tempio di Gerusalemme, come attesta Ezechiele¹⁷⁵); quanto a Marduk, subentrato a Tammuz dopo il 1728 a.C., il testo VAT 9555 ci informa che la sua morte, i lamenti e le ricerche da parte del popolo e il giubilo per la sua resurrezione erano mimati nella festa di capodanno, il già menzionato *akîtu*. Il «poema di Baal» contenuto nei testi ugaritici ci fornisce ben tre dèi che muoiono e risorgono: Yam, Mot («la morte») e soprattutto Baal, i primi due anche fatti a pezzi secondo il rituale neolitico, il terzo due volte ucciso, due volte pianto dalla sua compagna Anat e due volte risorto (il suo nome, Aleyan, sembrerebbe identificarlo con l'Ailinos o Linos nato dalla canzone funebre dei mietitori); suo tardo erede è Adonis (nome che vuol dire «signore» come Baal), divenuto Adone negli scrittori greci, pianto come morto e salutato come risorto in tutta l'Asia mediterranea e in tutti i paesi di lingua ellenica, ucciso nel mito da un cinghiale con conseguente permanenza nel mondo sotterraneo per tutto l'inverno e resurrezione primaverile, omonimo di un fiume

¹⁷⁴ Herod. II, 62, 2.

¹⁷⁵ 8, 14.

che scendeva dal Libano e ogni anno si tingeva di rosso come se portasse a Biblo e al mare il sangue del dio ucciso¹⁷⁶; in Siria il giovane dio che annualmente muore e risuscita si chiamava Rimmon, «melograno»¹⁷⁷, e in Cilicia Sandan, forse bruciato in effigie ogni anno a Tarso. Anche l'anatolico Attis era ucciso da un cinghiale e onorato con feste in cui si piangeva per la sua morte e si gioiva per la sua resurrezione (lo impersonava un sacerdote di Pessinunte che in epoca romana, come risulta da lettere e iscrizioni, era chiamato abitualmente Attis); e mito e culto assai simili doveva avere il giovane dio cretese, come mostrano le sue due versioni greche, Giacinto e Dioniso: le feste dette Giacinzie avevano un giorno di pianto (nel quale era vietato mangiare pane, con trasparente allusione alla morte invernale del grano) e uno di gioia e inni con flauto e lira, mentre la morte di Giacinto era stata provocata accidentalmente col disco da Apollo, e sui petali del fiore omonimo si credeva di scorgere in nero le lettere A e I, che trascrivevano il lamento rituale; quanto a Dioniso, a parte il mito narrato a Lerina di un suo viaggio all'Ade per trarne fuori la madre Semele¹⁷⁸, si voleva che fosse stato fatto a pezzi dai Titani e poi ricomposto e riportato alla vita da Apollo, cosicché i devoti di Dioniso Zagreo mimavano accuratamente «ciò che il fanciullo morente fece e subì»¹⁷⁹, e a Delfi (dove le membra del Dioniso pronto a rivivere sarebbero state conservate dentro un vaglio) le Tiadi in una cerimonia detta «del vaglio» (*Likenites*) ne celebravano la resurrezione¹⁸⁰. Ho già detto che fuori di quest'area, e in generale nei popoli di lingua indoeuropea, solo i Germani avevano un certo numero di miti e riti di morte e di resurrezione: nell'*Edda* in versi è ricordato il sacrificio di Odino¹⁸¹ e predetto quello di Baldr¹⁸²; Odino è sempre legato ai re sacrificati per il raccolto, e ancor oggi il suo fantasma sta nel famigerato ultimo covone; Freyr è detto «dio del sangue degli Svedesi» e onorato a Uppsala con sacrifici umani detti *Fröblot* («sangue per Freyr»); l'eroe Hadding scende sotto terra per vedere donde nascono le erbe, vi trova i guerrieri morti in battaglia e riesce a ritornare tra i vivi, così come nel mondo infero scende per riavere Baldr, riuscendo a risalirne, il dio Hermodh; nella Walhalla gli eroi muoiono e risorgono ogni giorno grazie a un cibo magico; e alla fine dei tempi risorgeranno dagli inferi prima gli esseri malvagi (Loki, il cane Garmr, il lupo Fenrir), poi il luminoso Baldr, che in tal modo riporterà la fertilità sulla terra. Meno sviluppato è il tema negli altri popoli indoeuropei: in India il dio che muore è Purusha, ma quando si sprema il *soma*, la bevanda sacra, si ammazza «il re Soma»¹⁸³ o «il dio Soma»¹⁸⁴, e nello spremere il sacerdote deve pensare ad un nemico («alzo le mani su di lui, non su di te, Soma»), perché così il dio-re, ucciso al posto di un altro, tornerà in vita¹⁸⁵; gli Armeni avevano il mito di Ara il bello (quasi certamente l'Er del X libro della *Repubblica* platonica) che respinse l'a-

¹⁷⁶ Lucian. *D. Syr.* 8.

¹⁷⁷ *II Reg.* 5, 18; *Zachar.* 12, 11.

¹⁷⁸ Paus. II, 37, 5.

¹⁷⁹ Firm. Mat. 6, 5.

¹⁸⁰ Plut. *Is. et Os.* 35, 364 E.

¹⁸¹ *Hamav.* 72.

¹⁸² *Völ.* 32-33.

¹⁸³ *Taitt. Samb.* VI, 4, 7, 1.

¹⁸⁴ Ivi, 8, 1 ss.

¹⁸⁵ *Satap. Br.* III, 9, 4, 17.

more di Semiramide, morì combattendo contro le truppe di lei, e la dea-regina, non essendo riuscita a resuscitarlo, sposò un suo sosia; il dio che muore traco-frigio è Sabazio, quello sardo è il cosiddetto Sardus Pater di cui ignoriamo il nome e il mito, quello latino Virbio, considerato l'ateniese Ippolito figlio di Teseo ricondotto in vita da Artemide con l'aiuto di Egeria e divenuto re-sacerdote di Diana; i Baltici (Lettoni, Lituani, Estoni) avevano il dio Sovij, che andò nel mondo dei morti e tornò alla luce con l'aiuto di un figlio, e questo mito sembra avere ispirato quello finnico di Lemminkäinen fatto a pezzi e ripescato nel fiume infernale di Tuonela dalla madre, che lo riporta in vita¹⁸⁶. Veniva mostrata la tomba di Osiride a Sais¹⁸⁷, a Busiris, ad Abido e a Denderah; quella di Bèl nel tempio Etemenanki di Babilonia; di Attis a Pessinunte¹⁸⁸, di Giacinto ad Amicle e a Taranto¹⁸⁹, di Dioniso a Delfi¹⁹⁰ e a Tebe¹⁹¹; di Baldr in Norvegia; di Njördhr¹⁹² e di Yngvi-Freyr in Svezia.

7. *Il dio-grano è legato all'oltretomba, al mondo sotterraneo e alle caverne a causa del suo periodico soggiorno nelle profondità della terra.* Con lui sono sempre identificabili il giudice dei morti (Osiride, Yama, Minosse), la guida dei morti (Anubi, Ermes, Odino), il custode dell'al di là (Bes, Cerbero, Caronte), il signore dei morti (Ade nei Greci, Koljo o Kalma o Tuoni nei Finni, Goudas nei Lapponi, Veles o Volos o Velionis nei Baltoslavi). Il più tipico è ancora una volta Osiride, che nell'Antico Regno custodiva il sonno dei Faraoni in attesa della resurrezione¹⁹³, ma nel periodo tebano «osirifica», rende immortali tutti gli Egiziani senza distinzione di ceto, dato che nobili e plebei sono sempre e comunque «giustificati da Osiride» (*Osiris maâ kheru*): non è escluso che l'estensione del potere di Osiride sui morti nasca dalla sua fusione col dio di Abido Khenti-Amentiu, signore dell'oltretomba, detto «primo degli Occidentali». Anche Dioniso è onorato come dio infero presso il lago di Lerna, ed Eraclito lo identifica con Ade¹⁹⁴; nell'Argolide si celebrava una festa in suo onore in una grotta. In India Siva è detto *kâla*, «il nero», ed egualmente tenebroso è Rudra, che guida i démoni per i monti; in Persia Mithra è giudice dei morti. Ctonii sembrano gli dèi galli Hesus e Teutates, placati con orrendi sacrifici e con riti crudeli; ctonio è Quirino, il cui flamine officia ad un altare sotterraneo e seppellisce gli oggetti sacri alla vigilia dell'invasione gallica; chiaramente ctonio è soprattutto Odino, che custodisce i morti nelle caverne dei monti, riceve le anime degli eroi nella Walhalla (che in origine era una caverna abitata dai morti nella Svezia settentrionale) ed è informato di tutto da due corvi, uccelli divoratori di cadaveri.

8. *Il dio-grano è un dio serpente, a somiglianza del re neolitico.* La dea, madre o ierogama, è spesso associata col serpente, evidente sostituto del dio-grano: ciò è visibile nell'arte cretese in tutte le sue fasi, nella valle dell'Indo, a Bet Sheân

¹⁸⁶ *Kalev.* XI-XV.

¹⁸⁷ Herod. II, 170, 1.

¹⁸⁸ Paus. I, 4, 5.

¹⁸⁹ Paus. III, 19, 3; Polyb. VIII, 30.

¹⁹⁰ Philocor. fr. 22 Müller.

¹⁹¹ Clem. Rom. *Recogn.* X, 24.

¹⁹² *Yngl.* S. 11.

¹⁹³ *T. Pyram.* 167-8: «Come Osiride vive, il re Unas vive; come Osiride non muore, il re Unas non muore».

¹⁹⁴ Paus. II, 37, 5 e Heraclit. fr. 15 DK.

(oggi Beisan) in Palestina; e associate col serpente sono Ishtar nel suo tempio di Assur, Giunone nella sacra grotta di Lanuvio¹⁹⁵, Angizia dea dei Marsi e Marica degli Aurunci, Artemide nelle statue di Licosaura, abitualmente Atena e Demetra. Diffuso era il culto del serpente in tutta l'Africa settentrionale, dove è segnalato ancora nell'XI secolo d.C., e in Egitto, ad Abido e presso Tebe¹⁹⁶. In Mesopotamia Dumuzi-Tammuz compare a volte sotto la forma del dio Ningishzida, rappresentato da due serpenti allacciati o da una figura umana dalle cui spalle escono serpenti (nel mito della discesa di Inanna agli Inferi Dumuzi si fa trasformare in serpente per non essere sacrificato); e un altro dio-serpente è chiamato, a seconda delle località, Sahan, Nirah o Sherah. Yam, uno dei tre dèi-grano ugaritici, è, tra le altre cose, un serpente a sette teste, e come serpente Mot vuole vendicarlo; il culto del serpente doveva essere diffuso in Palestina, e dovette conservarsi a lungo, come attestano toponimi quali «fontana del dragone»¹⁹⁷ e «pietra del rettile»¹⁹⁸, o il serpente di rame fabbricato da Mosè¹⁹⁹ e adorato nel tempio di Gerusalemme fino all'epoca di Osea²⁰⁰, o i serpenti alati (*Teraphim*, poi divenuti angeli come «serafini») tenuti in gran conto dagli Ebrei. Un dio-serpente era adorato a Delfi prima di Apollo, che l'aveva ucciso (e cioè soppiantato nel culto locale) guadagnandosi l'appellativo di «uccisore del rettile» (*Sauroktónos*, effigiato in una famosa statua di Prassitele); nell'Elide era adorato il bambino-serpente Sosipolis; e l'eroe Cicreo apparve in forma di serpente in mezzo alle navi che combattevano contro i Persiani a Salamina²⁰¹. Il dio-serpente indiano, del quale abbiamo in altra parte osservato i ricchi antecedenti neolitici, è Seshha dalle mille teste, o Vrtra, o Ahi: ma con Vrtra è identificato Soma, la cui uccisione e rinascita provocano l'uccisione e la rinascita del serpente; e sia con Vrtra che con Ahi si assimila Varuna, che è chiamato «vipera» nell'*Atharvaveda*²⁰² e spesso «re dei serpenti» nel *Mahābhārata*. Saturno ha come emblema l'Uroboro, il serpente che si morde la coda simboleggiante il ciclo morte-resurrezione e ben noto anche in Mesopotamia, Egitto e Fenicia; e strettamente legato ai serpenti è Loki, prima padre del serpente che cinge la terra stando nascosto in fondo al mare, poi incatenato in una caverna con un serpente che gli versa il veleno addosso (sua moglie Sigyn raccoglie il veleno in una coppa, ma, quando è piena e deve vuotarla, il veleno cade su Loki, che scuote le catene producendo il terremoto).

La deificazione è il primo passo fatto dalle entità mitiche neolitiche verso l'assimilazione entro il nuovo pantheon: altri ne faranno la dea e il dio una volta a più stretto contatto con il «luminoso» dei nomadi convenientemente antropomorfizzato.

¹⁹⁵ Propert. V, 8, 3-14; Aelian. N. anim. XI, 16.

¹⁹⁶ C.I.L. VIII, 9326; 15247; 15378; 17722; Herod. II, 74.

¹⁹⁷ Neb. 2, 13.

¹⁹⁸ I Reg. 1, 9.

¹⁹⁹ Num. 21, 9.

²⁰⁰ II Reg. 18, 4.

²⁰¹ Paus. VI, 20, 25 e I, 36, 1.

²⁰² XII, 3, 57.

V
DAL CIELO LUMINOSO AL DIO DEL TEMPORALE

Abbiamo rimarcato in altra parte del lavoro la carenza di isoglosse indoeuropee indicanti nuvola, pioggia, tuono e fulmine; abbiamo anche messo in evidenza l'identità tra «cielo» e «luminoso»; e ne abbiamo concluso che i nomadi protoindoeuropei avevano una nozione assai confusa e lontana delle perturbazioni atmosferiche, al punto che l'isoglossa indicante «il divino» era la stessa denominante «il cielo» inteso come «il luminoso». Assai vicina doveva essere, per quel poco che ne sappiamo, la concezione del cielo e del divino nei nomadi uralici; diversa invece in quelli di ceppo semitico, abituati ad attraversare le piovose zone del Vicino e Medio Oriente vuoi per razza, vuoi per trasferimento di sede. Abbiamo conseguentemente osservato come il «cielo divino» dei Camito-semiti diventasse assai presto il «dio che sta in cielo» (Jahveh, El, Eng-ai, Waq, ecc.) dotato di caratteri non solo antropomorfici, ma anche e soprattutto folgoranti e pluvii; il tutto con un processo graduale e senza esperienze particolarmente traumatiche. Neanche Tengri dei Mongoli, Num dei Samojedi, Torem degli Ugrofiniti, sembrano avere faticato molto per assumere la fisionomia tipica del dio che dal cielo o dalle cime punisce con fulmini ogni empietà o trascuratezza nei suoi confronti. Il «trauma del temporale» e i miti che lo ricordano sembrano schietamente indoeuropei, o di origine indoeuropea.

La metamorfosi avvenne nel momento in cui i Protoindoeuropei uscirono dalle steppe, incontrando per la prima volta, *de visu* anziché per sentito dire, fenomeni come le nuvole, la folgore e la pioggia. L'incontro geografico con l'umidità coincise ovviamente con altri due incontri: quello etnico con popoli di diversissime abitudini e dalle ostili accoglienze; e quello ideologico con entità mitiche (se non già religiose) antitetiche alle «entità luminose» ad essi sacre, dato che traevano la loro forza sacrale dal sottosuolo, dalla notte, dalla morte periodica e, in una parola, dalle tenebre anziché dalla luce. Il chiaro e lo scuro si scontrarono su tre diversi fronti: il nero mantello di nuvole aggrediva lo splendore del cielo; le entità mitiche ctonie (che i nuovi venuti non potevano intendere se non come divinità del sottosuolo) risaltavano cupamente contro la luce immacolata del cielo divino e del fuoco sacro; infine i sedentari, che in certe regioni (soprattutto in India) erano di colorito scuro, si uniformavano alle nuvole e al sottosuolo. Gli immigrati non pensarono che il temporale, questo ignoto e spaventoso evento, fosse familiare agli agricoltori da sempre: ci videro invece un combattimento collegato con la loro venuta; pensarono insomma che il Luminoso, il vivido cielo del deserto, che con loro aveva marciato verso lo zenit del sole, venisse ora assalito dai neri démoni delle tenebre e da essi nascosto alla vista dei suoi adoratori. In simile combattimento il fulmine, luminoso e portatore di fuoco, non poteva appartenere all'esercito delle tenebre: esso era certo un'arma che il Luminoso aveva in serbo e che non era mai stato costretto a usare prima (al punto che i suoi stessi fedeli la ignoravano); un'arma assai efficace, se le nere divinità nemiche precipi-

tavano sotto forma di pioggia e in tal modo venivano ricacciate, ridotte a neri rigagnoli fangosi, in quel mondo sotterraneo da cui erano emerse. Il Luminoso divenne in tal modo il Folgorante che respinge l'assalto dei serpenti (note forme del dio ctonio) o dei giganti (esseri potenti ma brutali) o dei démoni (entità maligne invidiose della luce); e il suo popolo poté fare assai poco per aiutarlo nella tremenda guerra, come nel caso dei Geti che, nella descrizione erodotea¹, «di fronte al tuono e al fulmine minacciano il dio (nemico) lanciando frecce in alto, non riconoscendo come dio nessun altro al di fuori del proprio».

Fu così che Giove divenne «pluvio» e Zeus «tonante». Per il dio latino abbiamo formule sacrificali come «Jovi fulguri»², «Jovi fulmini»³, «Jovi tonanti»⁴ e simili, ma non miti di lotta contro le tenebre, in armonia con le caratteristiche generali della teologia romana, sempre portata (come ha dimostrato esaurientemente Dario Sabbatucci) a trasferire i miti dal cielo alla terra, dagli dèi agli uomini, dalla natura alla storia. Anche Zeus è detto abitualmente «pluvio» (*ómbrios, hyétios*), «tonante» (*brontôn, brontésios, erigdupos*), «fulminatore» (*astrápios, asteropetês, terpikéraunos*), «adunatore di nuvole» (*nephelegheréta*), «dalle nere nuvole» (*kelainephês*), ecc.; punisce gli empîi con tempeste⁵, tanto che si prega o si giura guardando al cielo da cui vengono le sue folgori vendicatrici⁶; ma assai complesse sono le sue mitiche vittorie sui figli delle tenebre, dai Titani⁷ ai Giganti⁸, dal dio-serpente Tifeo⁹ al dio morente e risorgente Sisifo¹⁰, tutti in qualche modo sepolti nelle viscere della terra che li ha generati.

Nei Semiti occidentali il dio pansemítico El diventa atmosferico e punitore, soprattutto nella forma ebraica che ce lo presenta col nome di Jahveh: questo dio si manifesta a Mosè in una fitta nuvola¹¹, spazia al di sopra delle nubi¹², si annuncia ad Elia con una grande tempesta di vento¹³, indirizza il fulmine dove vuole¹⁴, parla nel tuono¹⁵, fa cadere a suo piacimento pioggia¹⁶ e grandine¹⁷, al suo avanzare la terra trema e le nubi si sciolgono in acqua¹⁸ e l'arcobaleno è il suo segno di pace e di alleanza¹⁹; ma nelle battaglie combatte alla testa del suo popolo²⁰ usando la spada²¹ e le frecce²², o manda un angelo distruttore²³, se

¹ IV, 94, 4.

² C.I.L. VI, 2295.

³ C.I.L. XII, 1807.

⁴ XI, 4172.

⁵ II, XVI, 384-8.

⁶ II, XVI, 232; XIX, 254-7.

⁷ Hes. *Th.* 629-712.

⁸ Apollod. I, 6, 1-2.

⁹ Hes. *Th.* 820-68.

¹⁰ Theogn. 702-12.

¹¹ Exod. 19, 9.

¹² Job. 22, 13-14.

¹³ I Reg. 19, 11.

¹⁴ Job. 36, 32-33.

¹⁵ II Sam. 22, 14; Job. 37, 2-5.

¹⁶ Job. 37, 6.

¹⁷ Ivi, 10.

¹⁸ Jud. 5, 4; II Sam. 22, 12.

¹⁹ Gen. 9, 13.

²⁰ Exod. 15, 6; Jos. 10, 10; Psalm. 24, 8.

²¹ Deut. 32, 41-42.

²² Psalm. 18, 13.

²³ Exod. 12, 23; II Sam. 24, 16-17.

non addirittura un'armata celeste comandata da un capo²⁴ e montata su carri e cavalli di fuoco²⁵. Come Zeus, come Indra, Jahveh trafigge e uccide divinità anguiformi, quali il dragone Rahab²⁶ e il Leviatano, «serpente guizzante e contorto»²⁷. Eng-ai, dio supremo dei Masai, ha conservato addirittura tre aspetti diversi: c'è un Eng-ai nero che dà piogge e temporali, un Eng-ai bianco creatore delle nuvole non piovose, e un Eng-ai rosso che lancia i fulmini per punizione. Il nome Eng-ai vuol dire «la pioggia»; e il nome Kwoth-nhial («spirito-cielo») del dio adorato dai Nier del Sudan viene interpretato sia come «in alto», sia come «la pioggia».

Se abbandoniamo il Mediterraneo orientale e il Vicino Oriente per dirigerci verso nord ed est, osserviamo la stessa metamorfosi del cielo sereno in cielo tempestoso; ma notiamo anche un cambiamento nel nome del dio. Il «cielo luminoso», corrispondente a Giove e a Zeus, rimane luminoso e ricco di prestigio, ma diventa povero di poteri e di miti (*deus otiosus*, come si dice in storia delle religioni), e al suo fianco prende forma un dio del temporale che accentra in sé il carattere folgorante e la vittoria sul dio-serpente agricolo: nell'antico Egitto (Seth) e nell'Africa Orientale moderna (Nandi) il dio atmosferico rimane subordinato e soccombente; ma nella maggioranza dei casi egli finisce per spodestare di fatto, anche se non di diritto, il dio-cielo più antico e venerando.

Ad esempio Enlil, il dio della tempesta sumerico originario di Nippur, è nominalmente subordinato ad An, ma di fatto si comporta come un dio supremo; il dio-cielo An (Anu in accadico) assume la parte del sovrano spodestato anche nel mito urrita, dove viene soppiantato ed evirato (e cioè privato dei poteri effettivi) dal nume agricolo Kumarbi, sul quale a sua volta trionfa il dio urrita del temporale Teshub (assai stretta è l'analogia con la successione Urano-Crono-Zeus narrata nella *Teogonia* del greco Esiodo). A Teshub (cui corrispondono il prototita Taru e i luvii Datta e Tarkhunta) tocca naturalmente l'uccisione del serpente Illuyanka, mimata nella cerimonia del Purulli, effigiata in un bassorilievo ittita di Malatya e narrata nel *Mito dell'uccisione del drago*: dapprima sconfitto, il dio della tempesta recupera con uno stratagemma il cuore e gli occhi che il nemico gli ha sottratti e, in un secondo scontro, lo abbatte. Un altro essere mitico prettamente agricolo sconfitto da Teshub è il gigante di pietra Ullikummi, figlio di Kumarbi e di una roccia, e deciso a dare l'assalto al cielo per vendicare il padre: secondo il *Canto di Ullikummi* Teshub, con l'aiuto di Ea e di altre divinità, riesce a tagliargli i piedi con lo stesso coltello che nei primordi venne usato per separare il cielo dalla terra.

In India a Dyaus, e cioè al dio locale del cielo luminoso, si contrappone suo figlio Parjanya²⁸ che manda la pioggia²⁹ e scatena temporali capaci di far tremare il mondo³⁰; ma nei *Veda* il vero sostituto di Dyaus (ormai scomparso dal culto e ridotto totalmente a *deus otiosus*) è Indra, il dio folgorante e guerriero.

²⁴ Jos. 5, 14-15.

²⁵ Il Reg. 6, 17.

²⁶ Job. 26, 12; Isai. 51, 9.

²⁷ Psalm. 74, 14; Isai. 27, 1.

²⁸ Rgv. VII, 102, 1.

²⁹ Ivi, 101.

³⁰ Rgv. V, 83, 2.

Indra ricopre il cielo³¹ e addirittura lo porta attorno alla testa come diadema³², essendo più grande della terra intera³³; ha sconfitto i Dasyu e gli Asura non convertiti, sprofondando gli uni e gli altri nelle tenebre profonde; e soprattutto ha abbattuto col fulmine il serpente Vrtra (evidente personificazione delle nuvole) liberando le acque piovane.

Simile a Indra per carattere (come lui è guerriero, forte mangiatore e forte bevitore) è il nordico Thórr, che sempre più relega nell'ombra il corrispondente germanico di Giove-Zeus-Dyaus, e cioè il celeste Týr o Ziu. Thórr combatte con un martello che può tenere in mano solo con speciali guanti di ferro, e che chiaramente è la folgore incandescente; come Zeus, vince e uccide una quantità di giganti, soprattutto Hymir e i suoi compagni dalle molte teste³⁴, Hrungnir³⁵, Geirrodhr³⁶, Skýmir³⁷ e Thrymr³⁸; ma uccide il dio delle tenebre anche in forma di toro nero, cui strappa le corna, e lo cattura sotto forma di serpente cosmico, a somiglianza di Jahveh e di Indra³⁹; in Scandinavia, soprattutto nella poesia scaldica, è onorato come dio supremo. Tra i Celti gli corrisponde, come dio tonante, Taranis; tra gli Slavi un dio anonimo del fulmine citato da Procopio⁴⁰, forse identico al russo Perun; tra i Baltici Perkunas. Nei racconti degli Slavi l'uccisione del «serpente della montagna» è attribuita a Dobrynia, quella del mostro Tugarin ad Aliosha Popov, quella del gigante Chark ad Aliosha Popovitch; ma è probabile in queste leggende l'influenza della versione cristiana, quella di S. Giorgio che uccide il drago. Il dio finnico del cielo sereno, lo splendente Aijö, finisce egli pure per lasciare il posto al guerriero celeste Ukko.

L'antropomorfizzazione del Luminoso e la divinizzazione del Re Ideale (come della Regina Eterna) aprono la via all'intesa tra le due culture in fusione: i presupposti del pantheon sono ormai tutti presenti.

³¹ *Rgv.* V, 61, 8-9.

³² *Rgv.* I, 173, 6.

³³ *Rgv.* I, 102, 8; III, 32, 11.

³⁴ *Hymiskv.* 35-36.

³⁵ *Haustlong.* 13-30; Snorri, *Skáldsk.* 1; 25.

³⁶ Eilif Godhrunarson, *Thórsdrápa*; *Skáldsk.* 18.

³⁷ *Gylfag.* 44; cfr. *Hárþ.* 26, *Hymiskv.* 37, *Lokas.* 60-62.

³⁸ *Thrymskvidha.*

³⁹ *Hymiskv.* 18-19; 22-23.

⁴⁰ *B. goth.* III, 14.

VI

IL PATTO TRA GLI DÈI E LA FORMAZIONE DEGLI OLIMPI

Le entità mitiche degli agricoltori e le entità impersonali dei pastori si erano talmente avvicinate le une alle altre da trovarsi ormai faccia a faccia: dèi della terra contro dèi del cielo, signori della luce contro signori delle oscure profondità. Bastava una scintilla perché si venisse a patti, fondendo gli opposti eserciti in un unico pantheon, in un variegato ma armonioso Olimpo. La scintilla scoccò tra le due divinità che si erano guardate negli occhi più da vicino: il dio-grano e il dio pluvio; e scaturì dalla comune attitudine alla fertilizzazione dei campi, che hanno bisogno, per dare messi, tanto del seme quanto della pioggia. Grano e nube fecondano la terra ognuno a suo modo; ma presto la fantasia popolare confonde i due concetti, e l'antichissima ierogamia tra terra e grano si evolve nella ierogamia tra terra e cielo piovoso, tra Cielo Padre e Terra Madre: Dyaus-Pitar e Prthivî-Mata in India¹, Deipáturos e Damátura in terra illirica (iscrizione messapica di Ruvo), «Zeus» e Terra negli Sciti², Urano e Gaia nella teogonia greca³, *caeleste semen omnibus pater e mater terra* nella cosmogonia filosofica latina⁴, fino alla coppia presente nelle leggende degli Slavi ormai cristianizzati⁵.

In Mesopotamia un famoso inno di epoca babilonese, dopo aver lodato la fertilità della valle di Nippur, ci descrive molto realisticamente il rapporto sessuale tra il dio locale del temporale Enlil, detto «il re» e «il signore» come il dio-grano, e la dea-terra Ninlil, che è denominata «la regina», «la vergine», «la madre che dà la nascita» e che «indica al grano la giusta via»; in Asia Minore il folgorante Teshub diventa paredro della dea-terra urrita Hebat o Hepatu; perfino l'austero Jahveh si ritrova accoppiato con Asherah o Athirat in un'iscrizione recentemente scoperta nel Sinai (a Mizpah, dal IX secolo fino alla distruzione della città, i due templi di Jahveh e di Asherah rimasero affiancati sulle mura), e con una dea detta Jahu o Ashim-Bethel o Haram-Bethel nella comunità giudea di Elefantina nell'alto Egitto, ma nella stessa Gerusalemme nel VI secolo c'è chi gli abbinava la «Regina del cielo»⁶. Quest'ultimo caso mostra come la dea-terra, una volta sposata col dio-cielo, assuma anche nel nome caratteristiche uraniche che ne indichino la subordinazione al dio fecondatore: la Terra Madre dei Finni e dei Lapponi si chiama Madder-Akka per somiglianza col suo sposo, il celeste Ukko; e analogo dev'essere stato il processo che ha creato le coppie Iuppiter-Iuno a Roma e Zeus-Diona a Dodona⁷, dato che il Giove romano era invocato in coppia

¹ Rgv. I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; IV, 56, 2.

² Herod. IV, 59, 1.

³ Hes. Th. 45.

⁴ Lucr. II, 991-3.

⁵ Cronaca di Nestore, XI sec. d.C.

⁶ Jerem. 7, 17-18.

⁷ Strab. VII, 7, 12.

con Tellus⁸ e lo Zeus dodoneo assieme a Gaia in un inno delle Peleiadi⁹.

Il comune matrimonio con la dea-terra prima riavvicina, poi addirittura identifica il dio-grano e il dio pluvio. Accade spesso che diventino padre e figlio, ma la preponderante autorità del secondo, che abbiamo già osservata nell'attrazione da lui esercitata sul nome della paredra nella ierogamia, fa sì che egli tenda ad essere il padre: dove l'operazione riesce, abbiamo un nume temporalesco che ha per figlio un nume agricolo e lo colloca per ciò stesso in posizione di inferiorità, come fa in Caldea Enlil con Ninurta (che prende i caratteri di un dio atmosferico minore), in Asia Minore Teshub con Telepinu, a Ugarit El con Yam e Mot (ma non con Baal, che infatti non riesce a sottomettere), in Grecia Zeus con Dioniso, ecc. Il dio-grano prevale sul dio pluvio quando riesce ad esserne il padre, o quando il rapporto di filiazione non sussiste. Il primo caso è quello di Osiride che prevale sul falcone Horo, antico nume guerriero portato da nomadi camiti, facendone il proprio figlio ed erede; nonché di Odino che, divenuto tonante (*thundr*) e combattente (anche se sleale per il persistente uso della magia), entra in aperta competizione con Thórr (come nello *Hárzbarliôdh*) e lo detronizza prima nella zona del Reno, poi in tutta l'area germanica esclusa l'Islanda, lasciandogli la rivale di assumere le mansioni di protettore della fertilità, con conseguente matrimonio con Sif dai capelli d'oro (la terra biondeggiante di spighe) e stretta associazione col capro. Il secondo caso è invece rintracciabile nei testi ugaritici, dove tra El e Baal avviene lo stesso scambio di attributi che abbiamo osservato in Thórr e Odino (Baal è detto «cavalcatore di nuvole» e ha sede sul monte Safon, El è detto «re» e «toro» ed è sposato con le dee-terra Anat e Asherat), ma anche lo stesso scavalcamento di El, che Baal priva del trono e delle mogli, riducendolo a *deus otiosus*: in effetti è il «tonante» Baal a uccidere il serpente Yam, come fa il «tonante» dio-grano Marduk col mostruoso serpente Tiamat. Qualcosa di simile avviene nei *Veda* tra gli dèi atmosferici Indra e Parjanya da un lato e gli dèi agresti Vishnu e Siva dall'altro: Indra nell'*Atharvaveda*¹⁰ diventa «signore del campo» (*urvâvapati*), «signore dell'aratro» (*sirapati*) e «toro della terra», nel *Rgveda*¹¹ assume decisi connotati ierogamici con l'attributo di *sahasramushka*, «dai mille testicoli»: analogamente Parjanya diventa sposo di Prthivî, la Terra¹², e custode della fecondità umana, animale e vegetale¹³; dall'altra parte della barricata Vishnu aiuta Indra nella lotta contro il serpente Vṛtra allargando lo spazio tra cielo e terra, e partecipa alla guerra contro gli Asura staccando col suo disco la testa del demone Râhu, il cui corpo cade «e fa tremare la terra con le sue isole, i boschi e i monti»; Siva a sua volta prende sempre più chiaramente connotati temporaleschi; e il risultato di tutto ciò è che, in epoca post-vedica, i due dèi prendono quota fino a formare con l'astratto Brâhma la triade suprema della religione brahmanica: tale ascesa è già preannunciata, per quanto riguarda Vishnu, nel *Rgveda*, allorché questo dio «raggiunge con tre passi la sede degli dèi»¹⁴. In

⁸ *Tellus mater teque Iuppiter obtestor* (Macrob. *Sat.* III, 9, 12).

⁹ «Zeus era, Zeus è, Zeus sarà, o grande Zeus; la Terra porta frutti, perciò invocate la madre Terra» (Paus. X, 12, 10).

¹⁰ XII, 1, 6.

¹¹ VI, 46, 3.

¹² *Atharv.* XII, 1, 12, 42.

¹³ *Rgv.* V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1-2.

¹⁴ I, 155, 6.

Cina, all'inizio della dinastia dei Chou (1028 a.C.), il dio-grano reale Ti si trasferisce in cielo diventando Tien; nel Lazio Marte si fa guerriero, separandosi da Quirino¹⁵; e in Russia il dio-folgore Perun scende sulla terra assumendo attributi agricoli. Questo lento ma implacabile avvicinamento tra dèi-grano e dèi pluvii è favorito anche da fattori estranei alla fecondazione della terra: ad esempio il periodico morire e rinascere del dio-grano fa pensare al tramontare e risorgere del sole, cosicché diventano divinità solari Osiride (già fuso con Râ nei *Testi delle Piramidi*, dove la «dea dell'ovest» chiama «toro del cielo» il sole che «de va in grembo per rinascere»), Tammuz e il suo successore Marduk (detto «vitello del sole»), Adonis¹⁶ e Mithra, mentre il faraone è da sempre re solare e nel Medio Oriente i sovrani vengono ad un certo punto effigiati con aureola luminosa detta *mellammû* in Mesopotamia e *hvarena* in Persia; e la somiglianza tra il rombo del tuono e il muggito del toro favorisce la metamorfosi taurina degli dèi atmosferici, tra i quali ricorderò, oltre ai già citati El e Jahveh (come vitello d'oro), anche Enlil («toro selvaggio che passeggia tra gli uomini»), il suo subordinato Ishkur («nobile toro»), Dyaus Pitar¹⁷, Indra¹⁸ e un po' tutti gli dèi della tempesta anatolici.

Il riavvicinamento finisce per portare, in alcuni casi, alla fusione. Jahveh diventa presto, una volta stanziato nella fertile terra di Canaan, uno dei Baals locali: lo dimostra (anche se la tradizione profetica ne ha capovolto il significato) l'appellativo di *Ierubbaal* («Baal combatte») assunto da Gedeone¹⁹ nel momento in cui si prepara, per ordine e con l'aiuto attivo di Jahveh, ad affrontare i Madianiti; ed è ammesso, come cosa ben nota, dal profeta Osea²⁰. Ma il caso emblematico è quello di Zeus, che avanzando coi Greci da Dodona verso Creta assorbe una serie di dèi agricoli, tanto che già in Esiodo²¹, nel momento in cui si comincia la semina, si pregano «Zeus ctonio e la santa Demetra di far sì che il sacro grano di Demetra, una volta giunto a maturazione, sia pesante». Molti storici hanno pensato che la coppia dodonea Zeus-Diona, in cui prevaleva l'elemento maschile, si sia scontrata con la coppia elladico-cretese Era-Eracle dall'evidente supremazia femminile; che Zeus ed Era, i due elementi egemoni, abbiano dato inizio a quel conflitto reciproco di cui è traccia in vari passi dell'*Iliade*²² e nelle tradizioni di Tebe, dove sarebbe nato Eracle («gloria di Era») e seppellito Diocle («gloria di Zeus»); che infine le due coppie divine si siano fuse, dando luogo al solito rapporto padre-figlio (indicante come sempre supremazia del padre) tra Zeus ed Eracle e a quella ierogamia tra Zeus ed Era che la mitologia ricordava come matrimonio fratello-sorella di tipo egizio, e che i culti locali mimavano ogni anno a Samo, in varie parti del Peloponneso e soprattutto a Creta, in riva al fiume Theren presso Cnosso²³, generalmente dando ai due *partners* divini forma di toro e di vacca. Giunto a Creta, Zeus si identificò col divino fanciullo morente e ri-

¹⁵ Serv. ad *Aen.* I, 292; VI, 860.

¹⁶ Macrob. *Sat.* I, 21, 1-6.

¹⁷ *Rgv.* V, 6, 5; 58, 6; X, 160, 3.

¹⁸ «Toro del mondo» (*Atharvav.* XII, 1, 6); il toro gli è sacro (*Satap. Br.* XII, 7, 10-13).

¹⁹ *Jud.* 6, 32.

²⁰ 2, 16-17.

²¹ *Op.* 465-6.

²² I, 517-67; IV, 24-49; V, 892-3; VIII, 461-83; XV, 12-33; ecc.

²³ Diod. V, 72, 4.

sorgente, probabilmente chiamato Giacinto, paredro della *potnia* minoica: nasce così il menzionato Zeus cretese già noto ad Esiodo²⁴ che, come il grano, nasce, cresce nutrito dalla terra²⁵ nascosto nelle profondità sotterranee²⁶, muore ed è sepolto in attesa della resurrezione²⁷. Diffusissimo era il culto dello Zeus Kretaghenés, o Zeus Velchanos, in tutta l'isola: lo troviamo bambino in una statua, adorata in speciali cerimonie da sacerdoti-fanciulli, sul monte *Aighion*²⁸ o «monte della capra» a ricordo di Amaltea, probabilmente nella locale grotta di Psicro consacrata appunto a Zeus fanciullo; in un'altra grotta cretese brillava ogni anno una fiamma, e si diceva che ciò indicasse il momento in cui colava il sangue della nascita di Zeus²⁹; a Thenai presso Cnosso il neonato Zeus portato verso la città dalla ninfa arcade Neda, sua nutrice, avrebbe perso il cordone ombelicale³⁰, e non è un caso che ad Amniso, porto di Cnosso dove era lo speco di Eileithyia protettrice del parto³¹, vi fosse anche un santuario di Zeus *Thenatas* (che era come dire «neonato»); la nutrizione del divino infante ad opera della Madre Terra venne simboleggiata raffigurando la divina nutrice nella capra Amaltea³² o in una scrofa, in una vacca (su monete di Praisos), in una cagna (in monete di Cidonia) o in uno sciame di api³³; l'adolescenza è ricordata dall'*ágalma aghé-neion*, dalla «statua imberbe» del monte Dikte³⁴, monte menzionato da Esiodo³⁵ come il luogo di crescita di Zeus e dal famoso inno al *Méghistos Kúros* (al giovane Zeus), trovato a Palaikastro tra le rovine di un santuario in mezzo a scene di danze magiche, come il luogo dove il dio è invitato a venire «per l'anno» (e cioè per le cerimonie agricole stagionali); imberbe è anche Zeus Velchanos (il cui tempio sorgeva sulle rovine di Haghia Triada e le cui feste, risultanti da iscrizioni di Gortina e di Lyttos, erano forse celebrate a Cnosso) nelle citate monete di Praisos e in altre di Festo e di Gortina (in queste ultime è sotto un albero sacro con una figura femminile altrettanto giovane); quanto alle varie tombe cretesi di Zeus, la più importante doveva essere quella vista da Pitagora in un antro del monte Ida con su scolpita un'iscrizione («Qui giace morto Zan, che chiamano Zeus») e con accanto un trono vuoto dinanzi al quale si compivano riti di iniziazione³⁶, probabilmente gli stessi che lo scoliasta di Platone chiama i misteri cretesi di Zeus, e Strabone le danze dei Cureti mimanti la nascita del dio³⁷; ma un altro sepolcro veniva mostrato a Cnosso (con iscrizione «Zan figlio di Crono»³⁸) e un terzo sul monte Iuktas. A Zeus Kretaghenés e alla sua paredra Britomartis venne consacrata la città di Gaza, antica capitale dei Filistei; e a Roma Zeus Velchanos

²⁴ *Tb.* 477-80.

²⁵ 479-80.

²⁶ 483.

²⁷ *Cic. Nat. d.* III, 21; *Diod.* III, 61, 2; *Firm. Mat.* 7, 6.

²⁸ *Paus.* VII, 24, 4.

²⁹ *Anton. Lib.* 19.

³⁰ *Callim. Hymn. Iov.* 42-44; *Diod.* V, 70, 4.

³¹ *Od.* XIX, 188-9.

³² *Callim. fr.* 49.

³³ *Anton. Lib.* 19.

³⁴ *Etym. M.* s.v.

³⁵ V. 482.

³⁶ *Porph. V. Pyth.* 17.

³⁷ *Schol. Plat. Leg.* I, p. 372 Hermann; *Strab.* X, 3, 11.

³⁸ *Lact. D. inst.* I, 11, 48.

divenne Veiove, il cui tempio in Campidoglio con statua di aspetto giovanile associata a una capra (certamente Amaltea) fu descritto da Ovidio³⁹ ed è stato riportato alla luce nel 1939. Da un processo di fusione analogo a quello cretese sono nati altri numi detti Zeus o Giove, ma sostanzialmente pre-indoeuropei e agresti: potremmo menzionare, tra i tanti, Zeus Ktésios, «domestico»⁴⁰, dio serpente attico; Zeus Chthónios⁴¹ o Karachthónios⁴², virtualmente identico con Ade; Zeus Liceo, nato in Arcadia⁴³; Zeus Talleo con la sua grotta Tallea a Talos; Zeus Eubuleo a Delo, imberbe come altri Zeus onorati a Samo, a Corcira e in tutto il Peloponneso; Zeus Sosipoli, fanciullo-serpente come lo Ctesio, a Olimpia, in Elide, a Efeso e a Magnesia sul Meandro; Zeus Hypatos sull'Acropoli di Atene, con libagioni sotterranee al portico settentrionale dell'Eretteo e feticcio in forma di serpente; Zeus Antaios a Lesbo, associato a Era e Dioniso; Zeus Sotér a Megalopoli, paredro di due dee; Zeus Polieo, con abituali sacrifici di bovini; Zeus Melichio, a volte serpente e demone, con santuari presso i cimiteri, abbinato a dee agresti; gli anatolici Zeus Labrandaïos dalla doppia ascia, Zeus Larasios di Tralles e Zeus Hyétios, «pluvio», neonato custodito dai Cureti sul monte Tmolos⁴⁴; Juppiter Dolichenus in Commagene e Juppiter Puer ad Anxur (Terracina).

Il *div*, il «luminoso», il «celeste» dei nomadi, si è dunque allargato ai molti *divi*, ai «luminosi» o «celesti» o «dèi», agli *uránioi* maschi⁴⁵ e femmine⁴⁶, agli dèi e dee «che posseggono l'ampio cielo»⁴⁷: solo negli Slavi ci risulta un livellamento in basso, all'altezza degli dèi agricoli, deducibile dal fatto che «dio» in slavo è *bog*, corrispondente all'ario *baga-bhaga* e significante «ricco» (*scil.* «di messi»). Abbiamo osservato come molti dèi-grano orientali si facessero solari; aggiungeremo che alcuni dèi-grano nordici, come Freyr e Baldr, vengono concepiti in veste di «luminosi». All'insegna della luce nascono in tal modo tanti pantheon quanti sono i popoli antichi, composti tutti in prevalenza da divinità originariamente ctonie e tenebrose; e la cosa si fa più complessa che altrove in Egitto, unico paese (come si è osservato in altra parte) dove al divino dei pastori e alla magia degli agricoltori si mescolasse il totemismo, produttore di divinità teriomorfe in cui la componente animale è selvatica (falcone, sciacallo, leone, ecc.); mentre in Mesopotamia è particolarmente spiccata la componente astrale, con la triade maggiore An-Enlil-Enki (vale a dire cielo-tempesta-grano) affiancata da una triade minore Sin-Shamash-Ishtar (sole-luna-pianeta Venere) da cui sempre più spiccatamente emerge Innini-Ishtar, che trascinandosi dietro il paredro Dumuzi-Tammuz-Bêl-Marduk entra trionfalmente nel pantheon maggiore e vi siede in posizione di netta preminenza (l'accoglimento in cielo di Ishtar e la sua trasformazione in «dea guerriera» sono narrati per esteso in testi accadici, soprattutto AO 6458). Ricalcato sul pantheon babilonese è quello ittita, dove le divinità caldee entrano

³⁹ *Fast.* III, 429 ss.

⁴⁰ *Aesch. Suppl.* 445; *Antiph. orat.* 1, 16; *Hippocr. Insomn.* 89; *Orac. ap. Demosth.* 21, 53.

⁴¹ *Soph. Oed. Col.* 1606; iscriz. di Miconos III-II sec. a.C. in *S.I.G.* 1024-5.

⁴² *Il.* IX, 457.

⁴³ *Callim. Hymn. Iov.* 4; *Paus.* IV, 33, 1.

⁴⁴ *Anthol. Pal.* IV, p. 511; *Joh. Lyd. De mens.* X, 71.

⁴⁵ Iscriz. d. Laconia in *I.G.* V (1), 40.

⁴⁶ *Pind. Pyth.* II, 38; fr. 30, 1; iscrizz. di Siro e Delo in *I.G.* XII (5), 655-6.

⁴⁷ *Od.* I, 67.

certamente per il tramite urrita (Shaushka è Ishtar, Teshub ricorda Enlil, ecc.) e il sincretismo tra nomi indoeuropei, semiti e asianici è macroscopico. I Fenici non ebbero mai, invece, un olimpo unico: dalla massa di 10-15 divinità di varia origine ne emergevano, in ogni singola città, alcune legate a culti locali predominanti; e in seguito alla probabile conquista della Fenicia ad opera di Davide (1000-961) e ai successivi rapporti tra Hiram di Tiro e Salomone (961-22), fino al matrimonio tra il re ebreo Achab e Iezabel figlia del re di Sidone⁴⁸, i Baals fenici penetrarono, accanto a quelli moabiti⁴⁹, ammoniti⁵⁰, cananei⁵¹ e di vari altri popoli⁵², nella religione di Israele, completando in tal modo quel politeismo che aveva cominciato a prender forma (secondo la tradizione profetica) allorché Rebecca, andando sposa a Giacobbe, aveva furtivamente portato via con sé gli idoli del padre Labano⁵³, e che sarebbe stato conservato, dopo la deportazione di Israele, dai popoli che gli Assiri misero in Samaria al loro posto, i quali per timore di vendette adorarono Jahveh assieme ai loro dèi, esattamente come avevano fatto gli Ebrei⁵⁴; perfino la storia della creazione del mondo ebbe una versione (compilata nel regno di Giuda) che attribuiva l'opera a Jahveh e un'altra (uscita dal regno di Israele) che l'attribuiva agli «dèi» (*elohim*), ma le due versioni, nate nell'ottavo secolo, si fusero nel settimo e sono ancor oggi affiancate nella Bibbia canonica⁵⁵.

Un politeismo analogo potrebbe essere nato negli Arabi per osmosi tra il culto del dio celeste (simile a Jahveh), tipico dei beduini dei deserti centrali, e quello delle divinità agricole, praticato dai sedentari meridionali; ma non abbiamo notizie precise in materia, così come sappiamo poco sui processi di fusione tra religione pastorale e magia agraria dai quali nacque e si sviluppò il politeismo cinese, e come non sempre ci riesce agevole scindere l'elemento pre-ario (civiltà dell'Indo) da quello ario nel complesso pantheon indiano, composto di ben 33 dèi maggiori e moltissimi minori; mentre conosciamo soltanto i nomi delle divinità scite elencate da Erodoto⁵⁶, e neanche i nomi dei numi traci di cui lo stesso Erodoto⁵⁷ ci fornisce solo l'interpretazione greca. Troviamo gli dèi nordici radunati a banchetto nella *Lokasenna*, così come quelli greci nell'*Iliade*⁵⁸: ma tra essi finiscono per emergere, come in Caldea, delle triadi privilegiate, rispettivamente Thörr-Odino-Freyr (nell'iconografia medievale svedese) e Zeus-Apollo-Atena⁵⁹, gli ultimi due decisamente superiori a Zeus rispettivamente a Delfi e in Attica. Erodoto⁶⁰ pretende che prima di Omero e di Esiodo gli dèi greci non avessero nomi singoli, ma venissero detti collegialmente «gli dèi»: ciò è smentito non solo dalla serie di fusioni da cui è scaturito l'Olimpo, e delle quali abbiamo

⁴⁸ *I Reg.* 16, 31.

⁴⁹ *Num.* 25, 1-3.

⁵⁰ *I Reg.* 11, 5-7.

⁵¹ *Jud.* 2, 11-13; *I Reg.* 12, 28-31; 14, 23.

⁵² *Jud.* 3, 5-7.

⁵³ *Gen.* 31, 19-35.

⁵⁴ *II Reg.* 17, 24-33.

⁵⁵ Rispettivamente *Gen.* 2 e 1.

⁵⁶ *IV*, 59, 2.

⁵⁷ *V*, 7.

⁵⁸ *I*, 601-2.

⁵⁹ Già invocati insieme in *II*, *II*, 371.

⁶⁰ *II*, 52-53.

ormai dato ampio conto, ma anche e soprattutto dalla decifrazione delle tavolette micenee in lineare B, che ci ha rivelato (soprattutto nei documenti provenienti da Pilo) un pantheon praticamente coincidente con quello omerico (unica assenza di rilievo è quella di Afrodite, non ancora arrivata dalla Siria). Quanto all'origine, Erodoto⁶¹ fa derivare le divinità olimpiche in parte dall'Egitto e in parte dal sostrato pelagico, con l'eccezione di Poseidone che sarebbe stato importato dalla Libia; più vicino alla verità ci sembra Diodoro Siculo, che ritiene di origine cretese la maggior parte degli dèi⁶². Varrone⁶³ e Dionigi di Alicarnasso⁶⁴ a loro volta considerano di origine sabina, e introdotte da Tazio, quasi tutte le divinità romane; Tazio stesso fece installare in ogni curia delle mense in onore di Iuno Kuritis («delle curie»), e l'altro re sabino Numa estese l'usanza a tutti gli dèi⁶⁵; Tacito⁶⁶ ricorda l'antica magistratura dei *sodales Titi*, che avevano il compito «di conservare le istituzioni religiose dei Sabini» («retinendis Sabinorum sacris»); e perfino la solita triade emergente, che a Roma era costituita da Giove, Marte e Quirino⁶⁷, aveva origine sabina, dato che era stato Numa ad aggiungere i *flamines* degli dèi sabini Marte e Quirino a quello preesistente di Giove⁶⁸. Il pantheon latino sembrerebbe dunque nato dall'affiancarsi di una serie di dèi agricoli e originariamente mediterranei al Giove portato dal gruppo dominante indoeuropeo che si riconosceva in Romolo: tale pantheon venne risistemato, certamente per adeguarlo alla religione etrusca, da Tarquinio Prisco, che ordinò il trasferimento di tutti gli dèi cittadini sul Campidoglio, nel costruendo tempio di Giove, Giunone e Minerva, ma fu costretto a fare un'eccezione per Terminus e Iuventas perché queste due divinità, nonostante le insistenti preghiere degli àuguri, «non permisero e non tollerarono» il trasferimento⁶⁹.

L'accettazione degli dèi agricoli tra i «luminosi» non avvenne in un giorno, né in un secolo, né comunque in una volta sola: spesso un pantheon già composto di dèi uranici e di dèi e dee della terra accolti in cielo assorbe, in tutto o in parte, divinità ctonie prima assenti; e l'Olimpo greco è, anche in questa dimensione, il più tipico; basti pensare al tardo assorbimento miceneo di Demetra e Dioniso, sempre identificati dagli autori greci con Iside e Osiride, o all'ammissione nell'Olimpo del «ladro di bestiame» Hermes, o alla venuta post-micenea di Afrodite-Astarte, o al carattere «recente» di Eracle e di Pan secondo la tradizione giunta fino a Erodoto⁷⁰. In molti popoli l'allargamento del pantheon già formato, con conseguente rafforzamento del plesso costituito dalle divinità agricole, dovette incontrare forti resistenze da parte dei gruppi sacerdotali più conservatori: tali resistenze vengono ricordate nei miti sotto forma di guerre tra un gruppo divino misto (composto cioè di divinità uraniche e ctonie) e un secondo gruppo interamente agricolo, guerre che si concludono con un accordo contemplante l'accetta-

⁶¹ II, 50, 2.

⁶² V, 64, 2; 72; 77, 3-4.

⁶³ *De l. lat.* V, 74; cfr. Fest. s.v. *Sabini*.

⁶⁴ II, 50, 3.

⁶⁵ Enn. ap. Varr. *De l. lat.* VII, 43; cfr. Varr. V, 123; Dion. l. cit.

⁶⁶ *Ann.* I, 54.

⁶⁷ Serv. ad *Aen.* VI, 859; cfr. VIII, 663.

⁶⁸ Liv. I, 20, 2.

⁶⁹ Dion. Halic. III, 69.

⁷⁰ II, 145, 4.

zione di parte degli dèi agricoli nel pantheon misto. Nel *Poema di Agushaya*, babilonese e attribuito addirittura ad Hammurabi, Ea invia le dee Salu e Agushaya a combattere Ishtar, divinità estranea al pantheon ufficiale e divenuta troppo potente: il conflitto si conclude con la pace e con la presumibile accettazione di Ishtar tra le divinità regali⁷¹. Il *Rgveda* narra l'accettazione tra i *dēva* («dèi», «celesti», «luminosi») di due degli *asura*, Agni e Varuna⁷²; il *Mahābhārata* degli Asvini, dei Nasātya e dei Dasra dopo che le preghiere di tutti i *dēva* hanno placato l'iniziale opposizione di Indra⁷³; infine, con i *Satapatha Brāhmana*, gli Asvini, originariamente dèi-serpenti che, deposta la vecchia pelle, hanno vinto la morte⁷⁴ come il serpente che ruba l'immortalità a Gilgamesh, vengono dapprima rifiutati come partecipanti al sacrificio perché vivono in amicizia con gli uomini come medici e maghi, poi accettati come sacerdoti «manipolanti» (*advaryu*), distinti dai sacerdoti «recitanti» e «presidenti». Una vera e propria guerra con tutti i crismi avviene nella mitologia germanica tra gli Aesir, gruppo di divinità miste di celeste e di tellurico, e gli agresti Vanir, che si conclude con un accordo e con l'accoglimento tra gli Aesir dei tre Vanir principali, Njördhr, Freyr e Freyia, sotto forma di «ostaggi»⁷⁵. Ma c'è sempre un gruppo di divinità accolte come inferiori, e un altro gruppo non accolto affatto: si forma così, come nel pantheon latino, la stratificazione tra dèi «superi», «medioduni» e «inferi», tra «numina caelestia, media, terrestria»⁷⁶; o più semplicemente tra celesti o sotterranei, come in Caldea (Igigi e Annunnaki) e nel culto greco (*hýpatoi* e *chthónioi*)⁷⁷. Gli dèi accettati in posizione subordinata, come Demetra e Dioniso, che nel vaso di Clizia ed Ergotimo (VI sec.) si recano a piedi alle nozze di Teti e Peleo mentre tutti gli altri dèi sono su carri, o come gli eroi, che secondo molti studiosi sono antichi dèi declassati, restano sulla porta dell'Olimpo, né dentro né fuori; ma un'immensa quantità di dèi ctonii non viene mai accolta tra i «luminosi», ricacciata sotto terra dalla folgore del dio tempestoso e dall'ostilità dei «luminosi» già riuniti in pantheon: sono i Titani, i Giganti, le Erinni, le Gorgoni, i Centauri, gli Ecatònciri, le figure mostruose del mito greco; i giganti, Loki e i suoi figli nel mondo nordico; gli Asura (non apostati come Agni e Varuna) in India; Mot a Ugarit ed Ereshkigal («sorella maggiore» di Ishtar) in Caldea; Dis Pater, Saturno, Flora e la triade infera Ceres-Liber-Libera, il cui speciale culto forma il contenuto dei Libri Sibillini, e più in generale tutti gli dèi romani non entrati nel numero dei quindici ai quali venne assegnato un *flamen*; e in particolare i Fomôre irlandesi, dèi aborigeni dell'agricoltura, della notte e della morte sconfitti e confinati sotto terra dai sopravvenuti Thuatha Dê Danann secondo il Manoscritto Harleiano n° 5280 del British Museum, risalente al XV secolo d.C.

Perché alcuni dèi agricoli erano accolti e altri respinti? Per capirlo bisogna tenere presente che taluni caratteri tipici delle divinità stagionali erano inaccettabili dai pastori sopravvenuti: per le dee la coesistenza di verginità e maternità, che sconvolgeva il rigido equilibrio familiare basato appunto sulla netta diresi

⁷¹ VAT 5946.

⁷² X, 5; 124.

⁷³ XIII, 157, 17 ss.; cfr. III, 124, 12.

⁷⁴ *Pancav. Br.* XXV, 15, 4.

⁷⁵ *Völusp.* 23-24; *Skáldsk.* 4; *Yngl. S.* 4.

⁷⁶ Varr. ap. Serv. ad *Aen.* III, 134; VIII, 275.

⁷⁷ Aesch. *Agam.* 89.

tra donna nubile e donna coniugata; per gli dèi, invece, la nascita e la morte, che contrastavano con l'eterna e rassicurante presenza del «duminoso», con la netta opposizione tra *deus-dies* e *homo-humus*, che è come dire tra dio immortale e uomo mortale. Se la prima difficoltà poteva essere risolta sdoppiando la dea in una coppia di dee dalle caratteristiche ben delineate (Atena-Era, Demetra-Core, Leto-Artemide, Giunone-Diana, Frigg-Freyia, ecc.), difficile era sempre l'assorbimento del dio-grano, così necessario alla fertilità ma anche così ostico all'idea del divino portata dai nomadi. Lo Zeus cretese, che è forse l'unica eccezione, non deve trarre in inganno: la repulsione per la sua morte nell'aristocrazia greca era espressa assai bene da Callimaco, che nell'*Inno a Zeus*⁷⁸ così protestava: «I Cretesi mentono sempre: sono arrivati al punto di costruirti una tomba, o re; ma tu non sei morto, perché sei eterno». Due secoli prima Senofane⁷⁹ aveva contestato la stessa contraddizione agli Egiziani per i loro lamenti sulla morte di Osiride e degli altri numi agricoli («Se sono dèi non dovete elevare lamenti per loro, se sono uomini non dovete far loro sacrifici»); e, più in generale, aveva ritenuto «egualmente empio affermare che gli dèi nascono e dire che muoiono»⁸⁰.

Da ragioni analoghe dovette nascere l'avversione al culto di Dioniso, tipico dio morente, da parte dei mitici re greci; e tutto ciò lascia intendere come gli dèi-grano dovessero, per entrare negli Olimpi, mascherare in qualche modo la propria morte per salvare la forma. Ecco allora la numerosa serie di varianti del «dio che muore»: il dio che si ammala e guarisce (Enki per opera di Ningursag nel citato *Mito di Tilmun*), il dio che dorme tutto l'inverno e si ridesta in primavera (Vishnu nei riti stagionali dell'India settentrionale, il Bacco frigio⁸¹), il dio che si allontana e ritorna (Telepinu per gli Ittiti, Ghishzida in Caldea, Odh = Odino cercato dalla moglie Freyia, come Osiride da Iside, con pianti e gemiti), il dio che si nasconde sotto terra (Odino, Zalmoxi⁸², Marduk nelle versioni più tarde dell'*akitu*), l'eroe inghiottito da un grosso pesce (Giona nella Bibbia⁸³), gli eroi che scendono all'Ade e ne tornano vivi (Eracle, Teseo, Ulisse, Orfeo, Enea, ecc.), gli eroi nascosti nel sottosuolo in attesa di tornare alla luce (Eretteo, Trofonio, Amfiarao, Ceneo, Anfilocco, Alessandro Magno nei miti greci; Carlo Magno, Federico Barbarossa, Ottone I, Carlo V, Teodorico, Gustavo Adolfo, Arminio, Artù, Sigfrido, Guglielmo Tell in vari monti dei paesi germanici, soprattutto nell'Untersberg presso Salisburgo; i Fanes nella leggenda ladina). Rimanendo nel mondo greco, all'anomalo caso dello Zeus cretese si contrappone il caso, che potremmo dire emblematico, della triade anatolica Leto-Artemide-Apollo: l'Artemide Madre dalle molte mammelle adorata a Efeso si è sdoppiata, come vuole il costume religioso indoeuropeo, in una madre e in una vergine; il dio ctonio Apulunas, custode delle porte del mondo infero, diventa un dio che durante l'inverno «visita il paese degli Iperborei» (e cioè appunto il regno delle nevi) per tornare a Delfi in primavera, e continua comunque a custodire il *chásma*, l'apertura che mette in comunicazione i vivi coi morti, e a parlare cario⁸⁴ a ricordo della

⁷⁸ Vv. 8-9.

⁷⁹ Ap. Plut. *De superst.* 13, p. 171 E; *Amat.* 18, 12, p. 736 D.

⁸⁰ Aristot. *Rhet.* 1400 b5.

⁸¹ Plut. *De Is.* 69, p. 378 F.

⁸² Herod. IV, 95, 4-5.

⁸³ *Jon.* 2, sul cui significato originario si veda *Mt.* 12, 39-40.

⁸⁴ Herod. VIII, 135.

sua origine anatolica⁸⁵; a Delfi Apollo soppianta l'oracolo della dea Terra, ma non Dioniso, che divide con lui i mesi dell'anno⁸⁶ e il frontone stesso del tempio, con le due statue affiancate⁸⁷. Altri dèi greci si adeguano alla norma fondamentale come Apollo: Ermes va e viene dal mondo dei morti non in quanto muoia e risusciti, ma in quanto guida le anime; Efesto è sacrificato appena nato e precipita dall'Olimpo, ma non muore, limitandosi a rimanere storpio; Poseidone (forse *pósis dás*, «sposo della Terra») ha i suoi domini nel profondo del mare, che ha sostituito l'Ade dove il dio ctonio sprofondava morendo; Ares, con ogni probabilità di importazione tracia⁸⁸, si trasforma da dio che muore in dio della morte, come Mot. Il «dio che muore» viene accolto nel consesso dei numi celesti a condizione che si impegni a non morire più.

Il compromesso tra i due gruppi di divinità trovò il suo corrispettivo in una serie di compromessi rituali. I riti del fuoco, tipici dei nomadi, accettarono di convivere coi riti del sangue, praticati da sempre dai sedentari; l'incinerazione dei morti, antico costume funebre pastorale, si aggiunse alla tradizionale inumazione dei contadini (da Giovenale⁸⁹ risulterebbe che si cremavano gli adulti e si seppellivano i bambini); i riti stagionali si affiancarono negli Ebrei al culto del grande dio del deserto⁹⁰. Le credenze sull'oltretomba implicite nei due diversi riti funebri finirono per venire a un compromesso: sopravvivenza dell'anima degli incineratori e ritorno alla vita degli inumatori si fusero nel concetto di metempsicosi, così diffuso dall'India ai paesi celtici e a noi noto attraverso l'orifismo e il pitagorismo; la vita fuggita da un corpo non tornava più nello stesso corpo risorto, ma in un altro normalmente generato, e in tal modo le due esigenze dell'anima che va in cielo e del morto che ritorna a vivere erano entrambe, entro certi limiti, soddisfatte. La massima fusione tra pastori e agricoltori venne realizzata nella religione.

⁸⁵ Il. IV, 101; 119.

⁸⁶ Plut. *De E*, 9, 389 C.

⁸⁷ Paus. X, 19, 3.

⁸⁸ Il. XIII, 301; *Od.* VIII, 361; Herod. V, 7; Steph. Byz. s.v. *Thráike*.

⁸⁹ XV, 139-40.

⁹⁰ *Levit.* 23; *Deut.* 16, 1-17.

La coagulazione tra pastori nomadi e agricoltori sedentari non avvenne, come il lettore avrà certamente notato, ad un livello di perfetta parità: i vantaggi dei sedentari, e cioè da un lato la millenaria assuefazione al territorio e al clima, dall'altro il più elevato progresso tecnico raggiunto, presto si annullarono, perché i nuovi venuti in poche generazioni poterono impadronirsi dell'agricoltura e dell'organizzazione sociale e assuefarsi (dopo il primo trauma rispecchiato dai «miti del temporale») ai climi umidi e alle piogge frequenti; la stessa superiorità numerica degli elementi aborigeni andò gradualmente diminuendo man mano che le migrazioni degli stranieri si facevano più frequenti e costituite da gruppi sempre più consistenti; e in ultima analisi l'elemento decisivo si rivelò la maggiore abitudine dei nomadi all'uso delle armi e alla pratica della guerra, alle quali l'ineterata tendenza pacifica degli agricoltori, troppo impegnati nel lavoro della terra per imparare a guerreggiare, solo in parte poteva adeguarsi, essendo molto più logico affidare le fatiche della guerra a chi la guerra l'aveva sempre fatta con impegno e valore. Di qui la preponderanza ottenuta dal modo di pensare dei pastori nella civiltà che abbiamo convenzionalmente chiamata «mista» (ma non «paritaria»): i «miti del trauma», che ricordano i primi incontri tra le due componenti, sono assai più risentiti da parte nomade; nel Medio Oriente i guerrieri delle steppe diventano presto, da ospiti tollerati, dinastie dominanti e corpi militari scelti; la sinecia tra Tizii e Ramni detta Roma prese nome dai Ramni anziché dai Tizii, e col nome arrivarono il comando militare e il dio supremo; la lingua fu quasi sempre quella degli invasori, il che lascia supporre che avessero in mano le leggi orali o scritte, così fondamentali per la formazione del linguaggio; il diritto paterno prevalse di fatto in quasi tutti i popoli, pagando tale prevalenza con l'obolo costituito dal riconoscimento della filiazione di sangue; le divinità della terra e del grano dovettero adeguarsi alla «luminosità» del cielo e abbandonare alcuni dei loro caratteri più tipici per essere (e non sempre) ammesse nell'Olimpo comune. La commistione era già in certo senso un dominio pastorale-patriarcale.

D'altro lato il complesso procedimento di sintesi tra aborigeni e sopravvenuti fu assai più sensibile nei territori che erano stati, molti millenni prima, i centri di irradiazione della civiltà neolitica e della cerealicoltura verso oriente e verso occidente (vale a dire nel Mediterraneo e nel Medio Oriente), dato il cospicuo sviluppo delle tecniche agricole e dell'organizzazione sociale in quei territori: nell'Asia settentrionale e orientale, nell'Europa danubiana e nordica, nell'Africa nera e nelle Americhe la stratificazione in caste dovette verificarsi o con maggiore rapidità a causa dello scarso peso degli aborigeni, o subito dopo l'invasione, come immediato costituirsi dei conquistatori in aristocrazia dominante e delle pallide culture conquistate in massa soggetta. È il caso del massimo organismo politico sussistente nell'America precolombiana, il Tahuantisuyu, i cui nobili, i famosissimi Incas padroni assoluti dell'apparato burocratico-religioso e del comando mi-

litare, sembra discendessero dagli Ayllu, pastori di lama calati dalle Ande. La società mongola medievale era suddivisa in quattro caste, gli schiavi (*bogul*), i liberi non nobili (*garachu* o *arad*), i guerrieri (*nökud*) e l'aristocrazia dominatrice dai nomi mongoli e turchi, che poteva accogliere nelle proprie file i *nökud* più valorosi: più tardi, dopo che Gengis Khan da valvassore del modesto sottoclan dei Kiyat si elevò gradualmente a capo di tutti i Mongoli e a creatore del loro sterminato impero, le classi divennero cinque, perché entro l'aristocrazia i membri imparentati coi Kiyat vennero detti «più nobili» o «figli della luce» (*nirun*), mentre i non imparentati, i non «luminosi», costituirono la casta dei «meno nobili» (*dür-lukin*); infine, sotto Kublai Khan conquistatore della Cina, la divisione in caste venne introdotta anche nel celeste impero, che più tardi, anche dopo la cacciata dei nomadi, non solo la mantenne, ma la trasmise a popoli vicini ad esso soggetti o semisoggetti, come nel caso dei Lolo del Tonchino, che fino a poco tempo fa, e con chiaro riferimento ai rapporti con la Cina, erano suddivisi in Lolo bianchi (*Pe-yi*, plebei discendenti dal più vecchio dei due mitici fratelli antenati di quel popolo) e Lolo neri (*He-yi*, nobile seme del fratello minore).

Il caso più tipico e diffuso in questa sbrigativa e radicale stratificazione sociale ci viene offerto dal continente africano, che, specialmente nel periodo dei grandi imperi, conobbe un gran numero di popoli strutturati in una divaricazione (spesso sopravvissuta fino alle esplorazioni europee) tra un'aristocrazia di pastori e una plebe di agricoltori: il frequente carattere islamico dei ceti dominanti non deve farci credere che la stratificazione risalga alla diffusione della religione mao-mettana e abbia fondamento confessionale, perché, tutto all'inverso, le aristocrazie nomadi già costituite da molti secoli trovarono l'islamismo congeniale al loro modo di vivere e facilmente lo accettarono, senza però mutare sostanzialmente il carattere «professionale» e non religioso della divisione in caste preesistente all'espansione musulmana. I Tuaregh del Sahara sono ancor oggi distinti in quattro classi, e cioè in nobili, vassalli, servi e operai: le due più elevate sono nomadi e proprietarie di ovini e dromedari, mentre le due inferiori sono stanziate nelle oasi a coltivare grano, tabacco e ortaggi, con visibili tracce di animismo e di diritto materno. I Sarakollè e i Bambara del Mali, e parecchi popoli del Senegal (Uolof, Sere, Peul, Toucouleurs, ecc.), sono suddivisi in una casta inferiore animista e in un'aristocrazia musulmana, a volte religiosa (i *torobé*, «quelli che pregano»), a volte guerriera (come nel caso degli Uolof), ma sempre di origine etnica diversa, impostasi nel XVIII secolo d.C. sull'elemento indigeno agricoltore. Già qualche secolo prima (1300-1591) il vasto impero Songhay, nel Sudan occidentale, vedeva al comando i nobili *meyga*, parenti di due successive dinastie di imperatori, i Sonni e gli Askya: ancor oggi i loro discendenti, là dove non sono stati cacciati dalle aristocrazie marocchine e fulbe, costituiscono, in regioni non Songhay, oligarchie di capi detti *amiru* (da «emiri»). Nel Sudan meridionale, ai confini con l'Etiopia, gli esploratori del secolo scorso trovarono gli Anuak, un popolo suddiviso in villaggi di 200-300 persone, dominati da un clan «nobile» di conquistatori immigrati: ogni villaggio conservava un capo aborigeno, il «padre della terra», che però, come diceva il suo nome, aveva autorità solo sulle operazioni agricole, oltre che sui riti religiosi collegati all'agricoltura; mentre le insegne del potere propriamente politico passavano dall'uno all'altro dei «nobili», che eleggevano tra loro di volta in volta, mediante gare e prove di forza tra i capi effettivi dei singoli villaggi, un re dell'intero popolo privo di attribuzioni religio-

se ma dotato di pieni poteri in campo politico. Il fenomeno è comunissimo in tutta l'Eritrea di lingua tigrina: sulla costa meridionale (Sahel e Samhar) pastori generalmente musulmani hanno sottomesso gli agricoltori indigeni detti Habab, e tra essi i nobili Ad Shek, che consentono il matrimonio tra uomini Ad Shek e donne Habab, vietano poi rigorosamente alle proprie figlie di sposare maschi della classe soggetta; sugli altipiani i nomadi Saho si sono imposti agli aborigeni Mensa e Mariah, diventandone la casta aristocratica (*shumaghelleh*) al punto che ogni Tigrino (le due caste hanno conservato le loro lingue originarie) ha come suo signore uno Shumaghelleh, che può cederlo a un altro nobile, ma non emanciparlo. I Galla Borana, camiti e cusciti, ritengono indegna di loro ogni occupazione che non sia la pastorizia: l'agricoltura è affidata ai loro servi e ai popoli soggiogati, come i Gabra, i Conso e i Burgi. In Etiopia, del resto, fiorì un tempo la stirpe nomade degli Huma, che, emigrata sulla sponda occidentale del lago Vittoria, vi fondò il regno di Kitara, assoggettando gli agricoltori bantu Hera, che ne divennero gli schiavi: caduto quel regno, una parte degli Huma, divenuti Hima, portarono le loro usanze pastorali e la loro nutrizione a base di latte, burro e carne in gran parte dell'Uganda (territori dei Toro, Nyoro e Nkole), dove ancor oggi dominano sugli agricoltori vegetariani Iru con un sistema di rigida separazione di caste (diversificate in ogni particolare, fino all'abbigliamento), e in Tanzania, dove trattarono nello stesso modo gli Haya; un'altra parte degli antichi Huma, i Tusi (più noti come «Watussi», e cioè nella forma plurale bantu), divennero la casta dominante in altre zone della Tanzania, dove sottomisero gli agricoltori Ha, e soprattutto in Rwanda e Burundi, dove trovarono un grande regno già costituito in classi (agricoltori negri Hutu e cacciatori pigmei dipendenti Twa), cosicché, sottomettendo gli Hutu, crearono un bizzarro popolo a tre caste di diverse razze, con alla testa i pastori camiti Tusi monopolizzatori del potere monarchico e feudale, nel mezzo i liberi ma non nobili negri Hutu, e in basso, a mo' di paria, i piccoli cacciatori della foresta. Come gli Huma, anche i loro cugini primi, i già più volte menzionati Masai del Kenya, pastori camito-nilotici emigrati da nord nella zona del Kilimangiaro, sono rimasti fanaticamente fedeli alla vita pastorale, alla dieta lattea, ai periodici spostamenti in cerca d'erba per il bestiame: essi chiamano «Masai» anche gli agricoltori bantu sottomessi, ma li disprezzano, e perciò chiamano se stessi «Masai puri», evitando nel contempo ogni possibile commistione tra i due gruppi etnici. Un caso assai interessante è quello degli Ngoni o Nguni del Sud Africa, pastori guerrieri di lingua bantu che noi conosciamo meglio come «Cafri» perché gli Arabi li chiamarono *kafir*, «infedeli»: essi conquistarono, in una serie di guerre sanguinose, gran parte dell'Africa sudorientale, riducendo in schiavitù gli autoctoni e mescolando il loro animismo con la propria credenza pastorale in un essere celeste di nome Unkulunkulu, ma continuando a considerare un privilegio l'allevamento del bestiame e una degradazione la cultura dei campi; sconfitti attorno al 1820 dagli Zulu, ridotti ad un migliaio, errarono per un secolo nel cuore dell'Africa, sempre fedeli alla loro usanze pastorali (tra cui il compenso in bestiame per l'acquisto di una sposa), alle discendenza in linea paterna, ma anche all'abitudine di fare schiavi i popoli bantu a economia agricola e a discendenza matrilinea che incontravano sul loro cammino e che si trascinavano dietro nella peregrinazione; cosicché nel 1921, quando si stanziarono definitivamente nel Nyasaland (oggi Malawi), erano diventati di nuovo un grosso popolo a due caste, dato che contavano complessivamente 245.000 anime.

Una complessa divisione in caste, oggi superata, deve essere esistita negli Akan, popolo del Ghana meridionale, formatosi dall'unione di emigranti libico-berberi giunti dal Sahara con negri del Niger, e stanziatosi nelle sedi attuali nell'XI secolo a.C.: di tale divisione è traccia la grande disparità di riti religiosi, che vanno dal culto della dea madre Ngame e dalla morte annuale del fanciullo-interré fino al dio padre di tipo sudanese Odomankoma; la loro tribù più evoluta, quella degli Ashanti, che abita un territorio ricco di grossi agglomerati urbani, obbedisce ancora rigidamente al clan dominante degli Okoyo, la cui residenza è Kumasi, la capitale fondata nel 1665, dove sta l'Asanthe, scelto dagli Okoyo, capo supremo e sacro dell'intera confederazione.

Assai meno semplice fu il processo di formazione delle caste nelle culture che abbiamo seguite nei capitoli precedenti come esempi di società miste: qui la stratificazione nacque non direttamente dallo scontro tra un popolo indigeno e uno immigrato, ma gradualmente e mediamente dal fallimento del sinecismo tra due culture che non si trovarono faccia a faccia già pronte e rifinite, ma si trasformarono profondamente nella convivenza e sciolsero tale convivenza solo quando la più forte, cresciuta numericamente col lento fluire di nuovi nomadi, finì per emergere come casta dominante. È alquanto difficile optare per l'uno o l'altro dei due processi quando un popolo compare nella storia già suddiviso in classi, ma in epoca tarda, essendo periferico rispetto al Mediterraneo e alla Fertile Mezzaluna: Erodoto ci presenta ormai nettamente stratificati sia gli Sciti, dominati dall'aristocrazia degli «Sciti reali» che «trattano da servi tutti gli altri Sciti»¹, sia i Traci, dove la stirpe regale è marcatamente differenziata dalle altre²; Cesare trovò in Gallia due classi privilegiate, druidi e cavalieri, rispetto ad una terza ridotta quasi schiava della nobiltà³; il *Tecosca*, codice di leggi celtiche in versi, raccomanda che il figlio segua la professione del padre, il che ribadisce la tendenza alle caste chiuse; Angli, Sassoni e Iuti, vale a dire i primi popoli germanici comparsi in Inghilterra, sostituendo il loro paganesimo al cristianesimo dei Britanni celti, avevano una classe nobile che onorava gli dèi e un livello contadino impernato sui riti magici agricoli, quali l'«incantesimo dell'aratro». Sciti e Germani erano così convinti del carattere naturale e immutabile delle classi sociali, che nei loro miti facevano discendere le tre caste da tre fratelli ancestrali: i figli di Targiteo nel racconto scitico⁴; i figli del dio Heimdall o Rîgr nella *Rîgsthula* germanica, facente parte dell'*Edda* di Saemund, e in cui gli schiavi discendono dal «nero» Thraell, i contadini dal rubicondo Karl e i nobili dal biondo cavaliere Jarl. In questi popoli nordici europei il pezzo che ci manca è proprio quella formazione delle classi, rapida o lenta che sia, che costituisce l'argomento del presente capitolo.

Assai diverso è il discorso se (a titolo di esempio) ci occupiamo delle sette classi in cui era stratificato l'Egitto al tempo di Erodoto⁵, dai soliti sacerdoti e guerrieri (caste chiuse con trasmissione dell'appartenenza di padre in figlio)⁶

¹ IV, 20.

² V, 6-8.

³ B.G. VI, 13.

⁴ Herod. IV, 5-6.

⁵ II, 164, 2.

⁶ Ivi, 143, 166, 2.

ai cinque gruppi di lavoratori (bovari, porcari, mercanti, interpreti e marinai): la complessità della storia egiziana, la grande quantità di culture che concorsero a formarla nonostante gli sforzi di stabilizzazione, l'abbondanza di documenti epigrafici e iconografici, ci consentono di seguire la stratificazione fin dal suo primo vago delinearsi nell'Egitto arcaico. Né è detto che la scrittura sia l'elemento necessario per la storia della formazione delle caste: basti ricordare le mute figurazioni rupestri di Valcamonica, le cui immagini, che nelle prime fasi rinviano a una società relativamente compatta, a partire dal 1100 circa a.C. contrappongono alle attività agricole dei valligiani (coltivazione, allevamento, aratri, carri, ecc.) l'emergere, sottolineato dalla compiaciuta attenzione degli artisti, delle figure possenti dei guerrieri, superbi nelle loro armi. I popoli di lingua indoeuropea sono generalmente costituiti da una minoranza di guerrieri invasori e da una massa di agricoltori invasi, e i guerrieri, uniti dalle abitudini e dalla lingua, ma soprattutto dalla necessità di fronteggiare gli assai più numerosi aborigeni, tendono a costituirsi in casta dominante chiusa e compatta: il fenomeno è particolarmente evidente nel regno ittita, dove l'aristocrazia parlante lingua indoeuropea è quasi sommersa numericamente dalla quantità delle popolazioni conquistate, ed è pertanto costretta a serrare le file, a costituire (come risulta dai documenti di Hattusilis) il *pankus*, la «totalità» (greco *pân*) dei nobili, quasi tutti appartenenti alla «grande famiglia», imparentata col re, dalla quale erano tratti tutti i capi e dignitari; ma in proporzioni meno evidenti la situazione è simile un po' in tutti i popoli indogermanici di cui conosciamo la storia. Indice significativo della compattezza aristocratica è la radice *ari*, che in protoindoeuropeo indica qualcosa come «nostro», «del nostro popolo», e che finisce in molte culture stratificate per designare l'aristocrazia: nel *Rgveda* Indra e Agni (il temporale e il fuoco) sono gli dèi che hanno «nome *arya*»⁷, e si parla del «nostro colore»⁸ che è il «colore *arya*»⁹ contrapposto al «colore *dāsa*», alla «pelle nera»¹⁰ o alla «pelle scura»¹¹ delle «tribù nere» aborigene cui Agni brucia le fortezze¹²; i Medi del tempo di Erodoto¹³ ricordavano di essersi chiamati un tempo «Arii», e «lamento ario»¹⁴ era detto un canto funebre proveniente dai Medi Cissii; *Airyana* in avestico e *Arianói* in greco¹⁵ erano denominati gli abitanti dell'altopiano persiano orientale detto da Strabone¹⁶ *Ariané* (da cui «Iran»), mentre popoli «non arii» (*anariákai*) erano ricordati da Greci e Persiani nella Media settentrionale; nell'*Avesta* venivano spesso contrapposte le stirpi arie (*airyo dainvaho*) a quelle non arie (*anairyo dainvaho*), e Dario volle definirsi «ario di stirpe arie», mentre i Sassanidi si dichiaravano «re dei popoli arii e non arii»; *Arioi* governati da una regina di nome Aria erano detti certi abitanti della Battriana¹⁷ e *Ariákai* (da cui forse «alani», residuo degli Sciti e antenati dei moderni Osseti) altri stanziati tra il Caspio

⁷ X, 49, 3.

⁸ I, 104, 2.

⁹ III, 34, 9.

¹⁰ X, 41, 1.

¹¹ X, 73, 5.

¹² VII, 5, 3.

¹³ VII, 62, 1.

¹⁴ *Kommôs Arios* (Aesch. *Cb.* 423).

¹⁵ Diod. II, 37, 6, cfr. I, 94; Ael. *N. anim.* XVI, 16.

¹⁶ XV, 2, 1, 720.

¹⁷ Scyl. *Peripl.* p. 213 Klausen.

e il lago di Aral¹⁸; *ari* era il nobile armeno, *áristos* quello greco (*ari-* è in greco il prefisso di superiorità); *aire* è il padrone in irlandese, ed è stato sospettato che il nome stesso dell'Irlanda significhi «paese degli Aarii»; *arimanni* erano detti dai Longobardi i guerrieri scelti dipendenti solo dal re e possessori di terre ereditarie.

Il sentimento della superiorità dell'*ari*, del pastore nomade e guerriero, rappresenta la fase di passaggio tra il sinecismo e la stratificazione in caste: tale fase, corrispondente ai secoli che precedono e seguono il 1000 a.C., rispecchia l'ingrossarsi delle file degli invasori indoeuropei dall'India dei *Veda* alla Grecia dopo l'invasione dorica. È un periodo in cui le classi esistono già, ma non si sono ancora chiuse al punto di chiamarsi caste: i discendenti dei nomadi sono già in posizione di superiorità, ma non ancora in stato di segregazione. La formazione delle caste come classi non più modificabili è il frutto di una serie di riforme avvenute tra il VII e il V secolo. Curiosamente, la prima di esse riguardò un popolo non indoeuropeo, gli Ebrei del regno di Giuda, che poco prima della cattività babilonese tentarono, di fronte al chiaro segnale di pericolo dato loro dalla fallita spedizione assira sotto il regno di Ezechia, di rafforzare il potere statale ribadendo l'antica barriera tra nomadi ebrei e sedentari cananei¹⁹ venuta meno al momento della pace tra i due popoli dopo la conquista e la sottomissione dei secondi ai primi²⁰: la riforma venne codificata nel 621 dal re Giosia adottando come legge un «libro trovato nella casa del Signore» dal gran sacerdote Ilchia²¹; quel libro era il *Deuteronomio*, che vieta di scendere a patti coi Cananei e di imparentarsi con loro mediante matrimoni misti²², ordinando d'altro lato di distruggere i luoghi e i simboli dei loro culti²³ e ribadendo le antiche leggi portate dal deserto in materia di religione, giurisprudenza, guerra, diritto penale, buon costume, e che certamente non fu trovato, ma composto per reagire al sincretismo culminato in Manasse, così come il *Levitico*, vero codice sacerdotale aggiunto alla metà del V secolo sotto Esdra, che ricostituendo il regno giudeo col consenso di Artaserse ribadì il divieto dei matrimoni misti²⁴. Il mondo di lingua indoeuropea si risvegliò agli inizi del VI secolo, quando Sparta, pur vittoriosa nella seconda guerra messenica, aveva «le leggi peggiori di tutta la Grecia» e «passò a buone leggi» grazie alla riforma detta di Licurgo, avvenuta sotto il regno di Leone ed Egesicle forse ad imitazione del rigido sistema classista dei Dori di Creta²⁵: gli aborigeni del Peloponneso spartano, prima depredati e razziati dai Dori asserragliati nella loro roccaforte, furono divisi in due caste, quella degli schiavi (Iloti) che erano proprietà essi stessi della comunità spartiate, e quella dei liberi coltivatori (Perieci) proprietari di tutti i lotti di terra che gli Spartiati non potevano far coltivare dagli Iloti; i Dori, gli Spartiati, continuarono a costituire la casta suprema, la «società di uguali» tra i padroni, e una legge orale di Licurgo (una *rhétra*, «convenzione») affidò il compito di serbarne intatta la compattezza

¹⁸ Ptolem. VI, 14.

¹⁹ *Gen.* 24, 3-4; 28, 1; *Exod.* 34, 15-16.

²⁰ *Jud.* 1, 21-33; 2, 2; 3, 5-6.

²¹ *II Reg.* 22, 8.

²² 7, 2-4.

²³ *Ivi.* 5-6; 25.

²⁴ *Esd.* 9-10.

²⁵ Herod. I, 65.

a un consiglio di trenta anziani, mediatori tra i re e l'assemblea²⁶. Una simile riforma volta a consolidare la discriminazione tra strati sociali veniva codificata, più o meno negli stessi anni, ad Atene da Solone, che se ne vantava in questo modo: «Al popolo ho dato tanta dignità quanta gli basta / senza toglierli o regalarli diritti: / quelli che avevano potere e s'imponevano per le ricchezze / feci in modo che non perdessero alcun privilegio»²⁷. Alla fine del VI secolo veniva la riforma romana, coincidente con la cacciata dei re e con la riduzione della regalità a funzioni meramente sacrali, forse in seguito a vittorie umbre contro gli Etruschi: i «patrizi», i discendenti dei nomadi invasori che avevano conservato la successione patrilinea come gli Eupatridi ateniesi²⁸, fieri della loro esclusività nella partecipazione alla *gens* e al culto celeste degli *auspicia*²⁹ ma risentiti per avere subito limitazioni di potere dai re sabini (come Numa, imposto dalla plebe ai *patres*³⁰) ed etruschi (l'ultimo dei quali aveva lasciato decadere perfino l'uso di consultare il Senato³¹ ed era rimasto passivo di fronte a una rivolta di schiavi domata dai cavalieri³²), presero saldamente i pieni poteri ripristinando il regime di privilegio politico stabilito dal re ramnense Tullo Ostilio³³ e, mediante il divieto dei matrimoni misti³⁴, trasformarono le due classi sociali in due caste che, a partire dalla *lex Publilia Voleronis* del 471, si governarono come due società distinte: la comunità delle grandi famiglie, che imponeva un ordine unilaterale basato non su leggi, ma su consuetudini gentilizie (*mores*), e che praticamente si identificava con la *civitas*, stato classista e patrizio nato dalla dissoluzione e unificazione dell'antica federazione tra *gentes*; la comunità costituita dalla plebe, che, non più protetta dalla monarchia etrusca, si riduceva a un corpo estraneo alla *civitas* governata (a partire dal 494) dalle *leges sacratae*, unilaterali in quanto giurate dalla plebe e valide all'interno di essa ma del tutto ignorate dai *patres*. Cosicché fin dall'inizio del V secolo «la plebe, per la quale si erano avuti fino allora i più grandi riguardi, cominciò a soffrire le ingiurie dei grandi»³⁵, la prima delle quali fu il massacro avvenuto nel Foro perché il popolo non aveva voluto ratificare il decreto del Senato che prevedeva la pena di morte per i congiurati monarchici³⁶. Il V secolo vide comunque la società a caste penetrare là dove ancor oggi esiste almeno formalmente, e cioè in India: i due «colori» originari, il bianco degli Arii e il nero dei Dravida, erano da tempo diventati quattro, corrispondendo alle quattro classi sociali dei sacerdoti bianchi (*brāhmana*), dei guerrieri rossi (*kshatriya*), degli agricoltori e mercanti gialli (*vaisya*) e degli schiavi neri (*sūdra*), già accennate in un tardo passo del *Rgveda*³⁷ e chiaramente distinte nel *Mahābhārata*³⁸ e nei *Satapatha Brāhmana*³⁹; con le *Leggi di Manu*, la cui re-

²⁶ Plut. *Lyc.* 8 e 6.

²⁷ Aristot. *Resp. Ath.* XII, 1.

²⁸ Dion. Halic. II, 8, 2-3; cfr. Liv. X, 8, 10.

²⁹ Liv. X, 8, 9.

³⁰ Liv. I, 17, 7-11.

³¹ Liv. I, 49, 3.

³² Dion. V, 51, 3.

³³ Dion. IV, 20.

³⁴ Liv. IV, 2, 6.

³⁵ Liv. II, 21, 1.

³⁶ Dion. V, 57, 4.

³⁷ X, 90, 11-12.

³⁸ III, 185, 25; XII, 188, 5.

³⁹ II, 1, 11 ss.

dazione va dal V al III secolo, il «colore» (*varna*) collegato alla professione diventa «nascita» (*jāti*), e cioè casta di sangue che sarebbe empio mescolare con le altre o anche lasciare entrare in contatto fisico con esse («polluzione», macchia), mentre al di fuori delle quattro caste stanno i *paria*, gli «intoccabili» (si narra che un ufficiale rajput dell'esercito britannico appartenente alla casta degli *kshatriya* morì di sete piuttosto che accettare l'acqua offertagli da un cuoiaio *paria*); nel grande codice indiano le caste sono state create già distinte dal dio artefice del mondo⁴⁰ ed è pertanto empio spezzare la rigida endogamia femminile secondo la quale una donna può sposare solo un uomo della sua casta o di casta superiore⁴¹. Più tardi le caste (che in India si divisero in infinite sottocaste con eguale endogamia femminile) passarono ai musulmani dell'attuale Pakistan, ai Tamil dell'India settentrionale, ai Cingalesi, ai Dravida del Deccan, e giunsero fino ai Polinesiani, che hanno un'aristocrazia ereditaria (*ariki* o *arii*, probabilmente da *arya*), una nobiltà guerriera (*raatira* o *rangatira*), una casta di semiliberi e una di dipendenti ridotti quasi a schiavi. È controverso se un'analoga trasformazione dei ceti in caste avvenisse anche in Persia: l'*Avesta* parla di quattro *pishtras* corrispondenti al sacerdote (*âthaurvan* o *âthraavan*), al guerriero (*rathaêshhtar*), all'allevatore (*vâstryofshnuyant*) e all'artigiano (*hûiti*), che ricompariranno con nomi assai simili nei testi pehlevi del primo millennio d.C. e a volte perfino in testi musulmani, dove ai sacerdoti (inesistenti nell'islamismo) vengono sostituiti scribi e alti funzionari, fino al poema di Firdusi; grazie alla riforma di Serse che cacciò i Magi (evidentemente dopo la seconda spedizione in Grecia, dove i Magi risultano sempre presenti) troviamo in Erodoto⁴² una stratificazione assai diversa, dato che sotto la tribù suprema dei Pasargadi vediamo al secondo grado i Marafi e i Maspi (i cui antenati avrebbero aiutato i Pasargadi a mettere sul trono Ciro), al terzo le tribù nomadi e al quarto quelle contadine, ma l'unico segno di rigidezza classista tale da farci pensare alle caste è la complicata casistica dei saluti tra pari grado e tra gente di diverso rango⁴³.

Il sistema a caste, là dove l'origine delle caste è in tutto o in parte perspicua, può essere così riassunto: la casta o le caste del grado supremo (bramini-guerrieri, Eupatridi, Spartiati, Patrizi) sono composte dai discendenti dei nomadi prima mescolati coi sedentari, portatori delle divinità maschili uraniche; il ceto più basso (*sûdra*, Iloti, schiavi di ogni genere) promana dagli aborigeni mai integrati e si riconosce nelle divinità agricole non ammesse nei pantheon (Asura, Titani, Erinni, dèi inferi, ecc.); la classe media (*vaisya*, *agrikói*, Perieci, *plebs*) corrisponde o a mescolanze avvenute prima del divieto di matrimoni misti, o a nobili decaduti, o a strati dirigenti delle popolazioni indigene accordatisi coi nuovi padroni, trovando la sua espressione religiosa nelle divinità agricole accolte tra i «luminosi» e facenti parte degli Olimpici.

⁴⁰ I, 88-91.

⁴¹ IV, 12-13.

⁴² I, 125, 3-4.

⁴³ Herod. I, 134, 1.

VIII

LA MORALE ARISTOCRATICA COME AUTODIFESA DELLA CASTA ELEVATA

Il mondo pre-morale che abbiamo osservato nella prima parte della trattazione si conserva intatto ancora per due millenni; anche se i concetti di «costume» dei due elementi in sinecia tendono faticosamente a fondersi, e ci riescono solo in parte, costante rimane il carattere collettivo, indiscusso, adialettico del costume misto che ne risulta, e costante è l'assenza della morale come scelta individuale di un *buon costume* e come rifiuto di un *cattivo costume*. La saggezza del terzo e del secondo millennio avanti Cristo (millenni ricchi di discorsi sapienziali, orali o scritti che siano) può essere racchiusa nella seguente tipologia etologica:

1. *Norma tradizionale*. Una preghiera che accompagna un antichissimo rituale tibetano recita: «Come è stato trasmesso dall'inizio della creazione della terra, così noi dobbiamo sacrificare. [...] Come i nostri antenati fecero nei tempi antichi, così noi facciamo oggi». Il modo di vivere dell'Africa nera è ancor oggi pura tradizione: vi rientrano per intero l'arte, il linguaggio, soprattutto i segni situazionali e di status, che comprendono nomi, motti, massime, abbigliamento, gioielli, ornamenti, pettinature, «scarificazioni» (ferite inferte secondo un cerimoniale), gesti, saluti, pasti quotidiani, ecc.; i valori individuali, quelli che possono somigliare alla lealtà, al coraggio, all'onore, alla generosità (anche se sarebbe eurocentrismo chiamarli con questi nomi), sono semplici derivati, a livello dei singoli membri, di una tradizione che è prevalentemente sociale e che si pone sempre come naturale, come rispecchiamento umano dell'ordine universale. A questi modelli dobbiamo ricorrere per capire i concetti omerici (ma certamente molto più antichi) di *nómos* e di *éthos*, e quello latino di *mos maiorum*: la sintassi narrativa dei poemi omerici somiglia in modo impressionante alla struttura dialogica del mito Bagre (Africa occidentale), che presenta personaggi recitanti la saggezza tradizionale non in un sermone, ma in una conversazione; e l'analogia (riscontrabile anche col *Pentateuco* ebraico e col *Codice di Hammurabi*, che sono la messa per iscritto di norme prima tramandate oralmente per molti secoli) sta proprio nella cadenza narrativa del discorso sapienziale orale, le cui regole di comportamento sono indiscusse e hanno come unico problema la trasmissione mnemonica alle generazioni future, il superamento del rischio di dimenticare. L'ammaestramento mediante racconti, e non mediante massime, è il segno sicuro di una norma che deve essere *insegnata e ricordata*, non *discussa o scelta* a preferenza di un'altra; di una tradizione, di un costume, di una prassi abituale, che presentano problemi di conoscenza ma non di volontà, essendo la volontà di obbedire alle usanze degli avi qualcosa di presupposto e di non sfiorato dall'ombra del dubbio.

2. *Norma utilitaristica*. I primi due canti dell'*Edda* in versi, lo *Hamaval* e il *Loddafafnesmal*, sono raccolte di massime sapienziali disperate e collocate alla rinfusa, ma tenute insieme dal comune carattere di consigli utili, e spesso francamente cinici. Se nella norma tradizionale il male non esiste, o si identifica al mas-

simo con l'ignoranza della norma stessa o con l'errore nell'applicarla, nella norma utilitaristica il male è *il danno*: nei miti babilonesi di Adapa (forse prototipo di Adamo) e di Gilgamesh, vale a dire di due eroi che perdono l'immortalità per stoltezza, il male è la morte; nella magia agraria sopravvissuta esso è l'inverno, la carestia, la fame; nella Bibbia è la sconfitta, l'invasione di altri popoli, la deportazione. Siamo ancora (per dirla con Nietzsche) al *Gut* e allo *Schlechte* (bene e male come utilità e danno), non ancora al *Gut* e al *Böse* (bene e male come merito e colpa); e la «genealogia della morale» non ha ancora avuto inizio.

3. *Norma magica*, che è in fondo una particolare accezione della precedente. Un altro canto dell'*Edda*, il *Sigrdrifumál*, contiene una serie di consigli dati da Sigrdrifa (Brunilde) a Sigurd (Sigfrido) concernenti i riti magici e il corretto uso delle rune. In Africa ogni cerimonia (di nascita, matrimonio, morte, inizio e fine dei lavori stagionali) è una sequenza di segni immutabili che coinvolgono magicamente l'intera comunità. Raffaele Pettazzoni ha dimostrato in un suo libro che la confessione dei peccati, dai primitivi al buddismo e al cattolicesimo, è l'espulsione dal corpo, mediante la parola, delle «macchie» interiori, o impurità fisiche, attaccatesi alla persona per errore, ignoranza dei rituali magici, scarsa abilità nell'eseguirli, e comunque generalmente senza un cosciente atto di scelta: non è un caso che la confessione abbia tanta rilevanza nel mazdeismo, che ha una preoccupazione maniacale per l'impurità e per la purificazione, in base a una fittissima casistica. Il «peccato» si trasmette per contatto o per filiazione (come quello primigenio di Adamo ed Eva) e rientra nel gruppo di quei concetti, originariamente interconnessi, poi bipolari, che chiamiamo «sacro», «santo», «maledetto», «contaminato», ecc.: qui il male è una sostanza materiale assai simile al veleno, ma invisibile, che si attacca all'uomo per la sua trascuratezza e può essere staccata da lui mediante l'opposta accuratezza dei riti e delle purificazioni con la parola, con l'acqua, col fuoco. In questo ordine di idee rientra l'ordalia già menzionata, comunissima nei primitivi, diffusa nei popoli antichi, camuffata in vari modi nelle civiltà più evolute, destinata in ogni caso a stabilire la purezza e l'assenza di peccato in chi superi la prova: basti ricordare il patto di sangue degli antichi Arabi¹ e la «legge delle gelosie» degli Ebrei, in virtù della quale il marito preso da gelosia poteva pretendere che la moglie si sottoponesse a una complicata serie di gesti sacrali del sacerdote e pronunziasse maledizioni contro se stessa per provare (se indenne alla fine della cerimonia) la propria fedeltà coniugale²; per non parlare dei frequenti «giudizi di Dio» attestati nel Medio Evo cristiano.

4. *Norma religiosa*, e cioè comandamento ingiustificato e incomprensibile di una divinità antropomorfa, con conseguente benevolenza divina in caso di obbedienza e ira in caso di rifiuto. Formula magica e adorazione, la prima proveniente dagli agricoltori, la seconda portata dai pastori, si intrecciano in tutte le civiltà miste del mondo antico finendo per fondersi nella coesistenza di influsso astrologico e di carattere divino tipica degli astri secondo i Babilonesi. Magia e religione sono inscindibili nel concetto egiziano di *Ma'at*, fondamento della letteratura sapienziale egiziana dell'Antico Regno (*Testi delle Piramidi*, *Massime di Ptahhotep*, *Teologia menfita*), del Medio (*Testi dei Sarcofagi*, *Insegnamenti a Merikara*, *Rimostanze del profeta Ipuwer*, *Canto dell'arpista*, *Disputa tra un uomo affaticato e*

¹ Herod. III, 8.

² Num. 5, 11-31.

la sua anima) e del Nuovo (*Libro dei morti*): una prima lettura di questa produzione, specie se fatta avendo l'occhio alla spiritualità cristiana e moderna, dà la sensazione di una morale della giustizia e della carità, e la sensazione culmina nella «confessione negativa» del *Libro dei morti*, in cui il defunto che si prepara al giudizio ultraterreno di Osiride si discolpa da ogni possibile cattiva azione; ma è sufficiente collocare le massime «in situazione» per capire che si tratta generalmente di formule magiche atte a purificare da ogni possibile macchia (la «confessione negativa» è stereotipa come le nostre epigrafi tombali) e, nei casi più «personalizzati», di norme concernenti non i rapporti con gli altri esseri umani come tali, ma, caso per caso, con la divinità, col re, col superiore diretto, col pari grado e con l'inferiore; cosicché la *Ma'at* (divenuta in epoca tarda perfino una dea) è l'ordine originario mitizzato, l'immobilità che ammette come unici mutamenti i cicli stagionali e biologici e deplora ogni altro scompensamento (sempre personificato nel serpente Apophis che ogni mattina il faraone sconfigge), dall'invasione straniera allo sconvolgimento delle gerarchie, dall'eclisse dell'autorità regia all'abuso di autorità del funzionario, dalla carestia alla trasgressione (e qui siamo decisamente nello stadio religioso) degli ordini espliciti dati dagli dèi; e, insomma, la *Ma'at* riassume in sé tutte le norme pre-morali, dalla tradizionale all'utilitaristica, dalla magica alla religiosa, senza mai sconfinare nel concetto di responsabilità individuale. La stessa indistinzione tra costume tradizionale, purezza magica e obbedienza religiosa è riscontrabile nei testi sapienziali babilonesi, come il *Dialogo tra padrone e servo* e il *Dialogo sulla miseria umana*, che sembrano lamentare il successo dell'ingiusto e l'indifferenza verso i meriti del giusto, ma che invece lamentano anch'essi, come i loro corrispondenti egizi, il turbamento dell'ordine gerarchico e la crisi della religiosità: una tavoletta babilonese della serie *shurpu* elenca i peccati che possono aver provocato una disgrazia (il che ci riporta in pieno nella concezione magica), ma le preghiere a divinità ignote perché allontanino i peccati dell'orante e l'idea del diluvio come ira divina per la disobbedienza degli uomini attestano che tale concezione coesisteva con l'autentica religiosità. Analoga coesistenza traspare nel mondo ittita, che ci presenta da un lato la confessione dei peccati come un «metter davanti a sé» (*pirân tazumar*) fisicamente le impurità, dall'altro testi sui doveri dell'uomo verso gli dèi formulati come veri e propri rapporti servo-padrone; e nel mondo iranico, dove alla citata ossessione per l'impurità e la purificazione si affianca il concetto del peccato come offesa alla divinità, che può perdonarla se le preghiere e le invocazioni la placano. Nel *Rgveda* il peccato è detto «offesa» (*āgas* o *enas*), ma anche «macchia» (*repas* o *kilbisha*); è portatore di malattie e sofferenze e può essere cancellato con l'acqua³ o con certe erbe⁴, ma nello stesso tempo si chiede agli dèi di «rimuoverlo»⁵, sia esso del devoto o dei suoi antenati⁶, di «smettere l'ira»⁷, di salvare gli uomini «dalla tenebra di lunga durata»⁸, e alla preghiera si aggiunge la formula *tathed asad yatha vaças* («avvenga così come tu vorrai»); la componente religiosa scompare del tutto nell'*Atharvaveda*, dove il peccato è sempre soltanto macchia o miasma

³ I, 23, 22; VIII, 47, 13; X, 9, 6.

⁴ X, 97, 16.

⁵ I, 162, 22; III, 54, 19; IV, 12, 4; 23, 8; V, 85, 7 ss.; X, 12, 8.

⁶ IV, 3, 5 ss.; VI, 51, 7; VII, 86, 4.

⁷ I, 172, 1; VI, 62, 8.

⁸ II, 27, 14.

che la formula magica del sacrificio non solo cancella, ma può perfino trasferire su un nemico, nei *Satapatha Brâhmana*, dove il sacrificio del cavallo espia ogni colpa, compresa l'uccisione di un sacerdote⁹, e nel *Kâtyâyana*, dove errori o accidenti capitati durante il sacrificio del *soma* si rimediano sacrificando tre diversi animali a Indra¹⁰. Omero, pur così restio a introdurre elementi magici nelle vicende narrate, non può eliminare del tutto la lunga e radicata tradizione egea di riti del sangue e della morte: la *môira*, la parte assegnata dal destino, non è il potere degli dèi, e lo stesso Zeus per stabilire chi vincerà una battaglia o un duello deve ricorrere alla «psicostasia», pesando i destini avversi con bilance d'oro¹¹, mentre a livello umano non si distingue tra omicidio volontario e involontario, entrambi implicanti il dovere della *némese*, della vendetta ad opera dei consanguinei¹², o la maledizione divina¹³ sugli offensori o sui loro figli¹⁴, e frequenti sono i riti di purificazione¹⁵; tuttavia, dal lato propriamente religioso, continuamente si parla dell'ira degli dèi e della loro vendetta per le offese, della loro responsabilità in azioni umane irrazionali (chi è «fuori di sé» è mosso da un dio), di lodevole «timore reverenziale» (*aidós*) verso i numi¹⁶, di totale libertà degli dèi da ogni norma d'azione imposta agli uomini (il che vanifica la moralità come tale), ed è fuori di dubbio che Crise può avvicinare Apollo, ed Ettore e Ulisse Zeus, non per meriti di virtù e di giustizia, ma perché hanno «bruciato molte cosce di buoi» al dio di cui chiedono l'aiuto¹⁷.

Neanche la Bibbia si sottrae al doppio binario: la sempre menzionata «conoscenza del bene e del male»¹⁸ o «facoltà di distinguere il bene dal male»¹⁹ non ha nulla a che fare col merito o con la colpa di tipo etico, essendo invece costante il richiamo al «costume», cui si contrappone sempre l'«insolito», ciò che «non si usa fare»²⁰, come nel caso di Abimelec che rischia la punizione divina per avere preso nel suo harem Sara moglie di Abramo senza conoscere in alcun modo il suo stato di donna sposata, e si salva solo per l'intercessione del marito offeso²¹; lo spirito (*ruah*) può essere passato da una persona a un'altra²² e perfino lasciato in eredità²³, il peccato è una potenza malefica che «raggiunge» il peccatore²⁴, la terra stessa punisce l'assassino²⁵ e comunque il sangue sparso su di essa grida vendetta²⁶ esigendo l'intervento del «vendicatore del sangue»²⁷ anche sul-

⁹ XIII, 3, 1, 1.

¹⁰ XIX, 1, 2 ss.

¹¹ Il. VIII, 69-74; XVI, 658; XIX, 223-5; XXII, 209-13; e su quest'ultimo caso, che è il duello tra Achille e Ettore, Eschilo secondo Plutarco avrebbe scritto una *Psicostasia*.

¹² Il. XXIII, 85 ss.; Od. I, 298 ss.; III, 195 ss.

¹³ Od. XVII, 470 ss.

¹⁴ Ancora in Herod. VII, 137, 2.

¹⁵ Il. I, 313; VI, 266; XVI, 225-9; Od. XXII, 492-4.

¹⁶ Il. XXIV, 503.

¹⁷ Il. I, 40; XXII, 170; Od. I, 66.

¹⁸ Gen. 3, 5 e 22.

¹⁹ Deut. 1, 39; II Sam. 19, 35.

²⁰ Gen. 20, 9; 29, 26; 34, 7; Deut. 22, 21; Jud. 20, 6; II Sam. 13, 12; Jerem. 29, 23; ecc.

²¹ Gen. 20, 3-7.

²² Num. 11, 17-25.

²³ II Reg. 2, 9.

²⁴ Psalm. 40, 12.

²⁵ Gen. 4, 11-12.

²⁶ Gen. 4, 10; Job. 16, 18; Ezech. 24, 7-8.

²⁷ Gô êl ha-dam (Num. 35, 19-21; II Sam. 14, 11).

l'uccisore involontario (che può salvarsi solo mediante una complessa legislazione sacrale²⁸) o la punizione divina anche sui figli²⁹, sui discendenti³⁰ e sui sudditi del colpevole³¹, mentre assai rilevanti sono le benedizioni e maledizioni, specie se provenienti dal padre³², e i sacrifici purificatori, come quelli per colpe involontarie³³ o per aver toccato cose immonde³⁴ o per un omicidio di cui si ignora l'autore³⁵. Sull'altro piatto della bilancia, quello della religione in senso proprio, troviamo concetti come la pietà (*hesed*) verso Jahveh³⁶, l'obbedienza³⁷, il timore³⁸ e l'amore³⁹ nei suoi confronti, la rassegnazione ai suoi voleri qualunque essi siano⁴⁰, la remissione senza riserve al suo giudizio⁴¹, la ritrosia a pronunciare il nome per non provocarne l'attenzione⁴², le varie pratiche sacrificali⁴³ o ascetiche⁴⁴ per placare la sua ira, la richiesta di intercessione di un uomo a lui gradito per ottenerne il favore⁴⁵, più tardi la fede incondizionata e senza prove⁴⁶; atteggiamenti tutti corrispondenti al particolare carattere del dio, «maestoso» e «grande»⁴⁷, «terribile» e «geloso»⁴⁸, «divino»⁴⁹, capace di chiedere ad Abramo il sacrificio del proprio figlio senza spiegargli il perché⁵⁰, di rifiutare risposta alle angosciose domande di Saul⁵¹, di far soffrire atrocemente il giusto Giobbe solo per mostrare il proprio diritto di dare beni e mali⁵², di costringere egli stesso gli uomini che vuol perdere a comportarsi male⁵³, ma anche di pentirsi degli eccessi della propria ira⁵⁴, di rinunciare a distruggere l'umanità perché placato dall'odore di un sacrificio⁵⁵ e di stringere in conseguenza di ciò una serie di patti con Noè, coi patriarchi e con Mosè. In tutto ciò la responsabilità personale non ha comunque alcuno spazio.

²⁸ *Exod.* 21, 13; *Deut.* 19, 1-13; *Jos.* 20.

²⁹ *Num.* 16, 27-32; *II Sam.* 12, 13-23.

³⁰ *Exod.* 20, 5; *Deut.* 5, 9; *II Sam.* 3, 29; 21, 5-9.

³¹ *II Sam.* 24, 11-15.

³² *Gen.* 9, 25; 27, passim; 48, passim; 49, 7; *Num.* 5, 19-24; *Jud.* 17, 2; *I Reg.* 8, 31-32; *Prov.* 11, 26; 22, 9; 29, 4; *Eccles.* 7, 21-22; *Zach.* 5, 3-4.

³³ *Lev.* 4.

³⁴ *Lev.* 5, 2-3.

³⁵ *Deut.* 21, 1-9.

³⁶ *Gen.* 24, 27; *II Sam.* 2, 5.

³⁷ *Deut.* 6 e 11.

³⁸ *Deut.* 10, 20.

³⁹ *Deut.* 11, 1.

⁴⁰ *I Sam.* 3, 18; *II Sam.* 15, 26.

⁴¹ *I Sam.* 2, 25.

⁴² *Am.* 6, 10.

⁴³ *Gen.* 28, 20-22; *I Sam.* 1, 11-12; *II Sam.* 15, 7-8.

⁴⁴ *Jos.* 7, 6; *Jud.* 20, 26; *I Sam.* 7, 6; *I Reg.* 21, 9 e 27; *II Reg.* 19, 1.

⁴⁵ *Gen.* 26, 26-31; 39, 3-5; *Exod.* 32, 30-34; *I Sam.* 7, 7-9; 12, 18-25.

⁴⁶ *Isai.* 7, 9-12.

⁴⁷ *Psalms.* 77, 14.

⁴⁸ *Exod.* 20, 5; *Deut.* 5, 9; *Jos.* 24, 19.

⁴⁹ *Os.* 11, 9.

⁵⁰ *Gen.* 22, 1-2.

⁵¹ *I Sam.* 14, 37; 28, 6.

⁵² *Isai.* 45, 6-7; *Am.* 3, 6.

⁵³ *Exod.* 10, 20; *Jud.* 9, 23; *I Sam.* 2, 25; 15, 31; *II Sam.* 24, 1; *I Reg.* 12, 15; 22, 20-23; *II Reg.* 24, 19-20.

⁵⁴ *II Sam.* 24, 16.

⁵⁵ *Gen.* 8, 21.

Tale concetto dovette penetrare nel mondo ebraico assai lentamente: il primo ad applicarlo sembra essere stato il re di Giuda Amasia, succeduto al padre Gioia assassinato dai suoi servi attorno al 797 a.C., dato che, appena salito al trono, punì i regicidi, ma non i loro figli ⁵⁶, e la Bibbia mostra di menzionare l'insolito evento come un precorrimiento delle norme contenute nel «libro della legge di Mosè», libro che abbiamo già visto «ritrovato» (in realtà redatto) oltre un secolo e mezzo più tardi come supporto della riforma di Giosia ⁵⁷ e che certamente stabiliva il principio dell'impunità dei congiunti innocenti in una delle parti non pervenuteci, dato che il *Deuteronomio* non vi accenna; a tale principio dovrebbe comunque riferirsi Ezechiele allorché si diffonde minuziosamente sull'abrogazione, da parte di Jahveh, dell'antico principio per cui i figli innocenti pagano per i padri colpevoli ⁵⁸; e da tutto ciò ricaviamo l'idea che di una vera e propria morale ebraica si può parlare a partire dalla fine del VII secolo. Anche i contenuti di tale morale dovettero prendere il sopravvento nel 621, con la riforma suddetta, che rappresentò il trionfo del profetismo classista sulla monarchia fautrice della società mista. Al tempo del regno unitario e potente, sotto Saul, Davide e Salomone, il sinecismo conobbe il suo massimo fulgore: gli idoli della religione cananea già da tempo erano pubblicamente adorati senza suscitare reazioni, e anzi contesi fra le tribù del popolo d'Israele ⁵⁹; Davide, sempre secondo l'uso cananeo, aveva eretto un altare attorno all'arca di Jahveh portata dal deserto, e Salomone a sua volta un tempio attorno all'altare e all'arca; i re onoravano il Jahveh cananizzato, sedentarizzato, esplicitamente identificato con Baal ⁶⁰ e cioè ridotto a uno dei tanti Baal ⁶¹, a una tra le divinità del politeismo nato dalla sinecia, che le molte donne non ebre del harem di Salomone avevano sempre più rafforzato ⁶². Agli Israeliti ormai pienamente armonizzati coi sedentari locali si contrapponevano energicamente i Keniti discendenti dalla gente di Ietro suocero di Mosè: essi erano rimasti fedeli alla vita nomade degli antenati e professavano una tradizione pastorale assai severa, come nel caso di quell'«aspro» Nabal che viveva nel deserto di Paran allevando tremila pecore e mille capre ⁶³, che rifiutava ogni amicizia al re sedentarizzato Davide ⁶⁴ e che possiamo con una certa ragionevolezza ipotizzare appartenente a quella stirpe ostinatamente nomade; più tardi, nel IX secolo, all'interno di un gruppo di Keniti detti Recabiti dal loro capostipite Recab figlio di Hamat ⁶⁵, le rudi usanze nomadiche vennero esplicitamente codificate da Gionadab figlio di Recab ⁶⁶ che vietò al suo gruppo di seminare, piantar vigne e abitare in dimore stabili, consentendo loro solo la tenda come riparo per tutti i giorni della vita ⁶⁷. Il grande rispetto che i profeti mostrano per Gionadab e per i Recabiti ci lascia intendere come il movimento pro-

⁵⁶ II Reg. 14, 5.

⁵⁷ II Reg. 22-23.

⁵⁸ Ezech. 18; 33, 1-20.

⁵⁹ Jud. 17-18.

⁶⁰ Os. 2, 16.

⁶¹ Ivi, 17.

⁶² I Reg. 11, 1-8.

⁶³ I Sam. 25, 1-2.

⁶⁴ Ivi, 10-11.

⁶⁵ I Chron. 2, 55.

⁶⁶ II Reg. 10, 15-16.

⁶⁷ Jerem. 35, 7-10.

fetico prendesse esempio dai loro costumi e dalle loro regole fin dal suo nascere: dopo Natan, che non sempre è definito profeta e che si limita a rimproverare a Davide il suo adulterio (d'onde il pentimento del re e il perdono di Jahveh consistente nel far morire un figlio innocente al posto del padre adultero⁶⁸), dopo alcuni profeti di cui ignoriamo il nome⁶⁹, dopo il timido e malato Ahia figlio di Geroboamo, la protesta contro i culti cananei si fa elevata e possente in Elia, vero fondatore del profetismo, che in certo modo formula la morale ebraica come scelta tra i due culti prima sintetizzati: «Se il vostro vero signore è Jahveh, obbeditelo; se invece è dio Baal, ascoltate lui»⁷⁰; e che la scelta sia tra bene e male, essendo Jahveh il bene e Baal il male, Elia lo dimostra subito dopo sconfiggendo i «profeti di Baal» nella famosa ordalia della pioggia⁷¹ che confonde il re d'Israele Ahab adoratore di Baal e la sua moglie fenicia Jezabel, la cui ira costringe Elia a fuggire fino al Sinai⁷². Nei profeti anonimi, in Ahia, in Elia, in Eliseo, in Amos, in Osea, in Isaia, il tema della protesta contro il politeismo cananeo è costante; ma tale protesta è solo l'aspetto più vistoso della nostalgia per il deserto, per la dura vita nomade, per il costume tribale patriarcale, per tutto ciò che i Keniti hanno conservato e gli Ebrei perduto a contatto coi Cananei; e non è casuale il fatto che il semplice abbigliamento dei profeti e le loro frugali abitudini somiglino tanto a quelli beduini (Jahveh farà ancora abitare gli Ebrei sotto le tende⁷³). Essi si distinguono sempre più radicalmente dai sacerdoti, integrati nel sistema religioso dei re e pertanto inscindibili dal politeismo e dai riti di fertilità; e il profeta si fonde col «veggente» (*ro'eh*), figura più antica risalente all'esodo dall'Egitto. Con Amos, verso la metà dell'VIII secolo, sembra potersi già parlare di monoteismo: da dio supremo⁷⁴ Jahveh diventa dio unico non solo della terra di Canaan⁷⁵ e del popolo d'Israele⁷⁶, ma anche (se prendiamo in esame l'esordio del libro di Amos)⁷⁷ dei popoli circostanti, tutti minacciati di gravissime punizioni; i riti e i sacrifici animali gli sono sgraditi, solo la giustizia (e cioè l'obbedienza a ciò che egli prescrive attraverso i profeti) è segno di fedeltà al suo culto⁷⁸; i tempi del deserto vengono spesso proposti a modello di armonia tra Israele e il suo dio⁷⁹. Nonostante l'ostinazione della maggior parte dei re (tutti quelli di Israele e parte di quelli di Giuda) nel favorire i culti cananei e l'idolatria, nonostante la rivalità corporativa dei sacerdoti, nonostante voci di dileggio così autorevoli da essersi conservate nella Bibbia dopo le riforme deuteronomica e sacerdotale⁸⁰, con Geremia i profeti trionfarono almeno nel regno meridionale, dove sotto Giosia, come già abbiamo ricordato, la lunga tradizione orale fu messa per iscritto in un primo abbozzo della *torah* («legge di Mosè») che si volle

⁶⁸ II Sam. 12.

⁶⁹ I Reg. 13.

⁷⁰ I Reg. 18, 21.

⁷¹ Ivi, 22-46.

⁷² Ivi, 19, 1-8.

⁷³ Os. 12, 10.

⁷⁴ Psalm. 86, 6; 89, 7; 95, 3; 96, 4; 97, 9.

⁷⁵ Os. 9, 3.

⁷⁶ Jerem. 7, 23.

⁷⁷ 1, 3-15.

⁷⁸ Am. 5, 21-25; Os. 2, 13; 6, 6; Isai. 1, 10-17; Mich. 6, 6-8.

⁷⁹ Am. 5, 25; Os. 9, 10; 12, 10; Jerem. 2, 2.

⁸⁰ Si veda ad es. Prov. 30, 1-4.

«ritrovato» da un sacerdote: questo testo, nucleo della Bibbia oggi in nostro possesso, rifece la storia di Israele nel modo più funzionale al pensiero della corrente profetica, inserendovi passi atti a far risalire l'ira di Jahveh contro i Baal e le sacre immagini fino a Giacobbe⁸¹ e al decalogo di Mosè⁸², la scelta posta da Elia fino a Giosuè⁸³, il divieto dei sacrifici umani ai tempi dell'esodo⁸⁴, così come anche il Jahveh dio unico⁸⁵; l'istituzione dei re vi appare come un grave torto fatto dagli Ebrei al loro dio⁸⁶.

La seconda riforma, fatta da Esdra subito dopo il ritorno dall'esilio, anch'essa imperniata su aggiunte alla *torah* raccolte in gran parte nel *Levitico*, ebbe un'impronta profetica meno radicale, essendo il frutto di una riconciliazione tra profeti e sacerdoti avvenuta nel momento drammatico della schiavitù in terra straniera; ma vi è riconoscibile il modello recabita proposto da Geremia⁸⁷ col suo rifiuto del vino e di ogni bevanda alcoolica: in effetti il divieto di tali bevande, fatto ai sacerdoti celebranti da Ezechiele⁸⁸ durante l'esilio, viene ora fatto risalire ad Aronne fratello di Mosè⁸⁹. La morale ebraica è proclamazione della superiorità delle usanze pastorali su quelle agricole, lode dell'uomo rimasto fedele alla tradizione nomade, biasimo per colui che ha modificato i propri costumi in seguito al continuo contatto coi Cananei; si afferma di pari passo con la suddivisione in caste, essendo sia la morale sia le caste due diverse manifestazioni di quella vittoria dell'ideale profetico su quello regio che la «storia sacra» contenuta nella Bibbia esprime e codifica: insiste tuttavia, demolendo il sinecismo, proprio sull'eliminazione di ciò che in quel sinecismo appariva più saldo, e cioè dell'olimpico gradualmente formatosi dalla fusione tra le due religiosità, agreste e nomadica, ad ulteriore riprova del fatto che per il popolo di Israele la religione era la sintesi dell'intera vita sociale e che ogni mutamento di costume e di ideologia prendeva voce in quanto riforma religiosa.

Anche il Corano⁹⁰ ricorda a più riprese gli Aditi (una popolazione che le leggende arabe annoverano tra le genti *ba'idah*, «non più esistenti») e la loro città Iram distrutta da Allah perché la sua popolazione, ridendosi degli avvisi dei profeti, si ostinava nell'adorazione degli idoli. Una morale in cui il bene è il dio luminoso e il male gli dèi delle tenebre è rintracciabile anche nell'area indoeuropea: tra gli Armeni, la cui mitologia è dominata dalla lotta tra «la buona luce» e «l'oscurità cattiva» popolata da démoni malvagi (anche gli Ebrei finirono per chiamare «diavoli» le divinità straniere⁹¹ e per costruire una demonologia composta di esse); e soprattutto tra i Persiani, la cui intesa con gli Ebrei dopo la liberazione fu troppo spiccata e troppo divergente dalla consueta intolleranza profetica per non avere a fondamento una forte affinità religiosa. In effetti Zarathustra, come i profeti biblici, aveva rifiutato il pantheon sincretistico, i molti *daêva*

⁸¹ Gen. 35, 2-4.

⁸² Exod. 20 3-6; Deut. 5, 7-10.

⁸³ Jos. 24, 2 e 14-15.

⁸⁴ Deut. 18, 10.

⁸⁵ Deut. 4, 39; 6, 4.

⁸⁶ I Sam. 12, 17.

⁸⁷ Cap. 35.

⁸⁸ 44, 21.

⁸⁹ Lev. 10, 9.

⁹⁰ 11, 5-63; 26, 123-140; 41, 14-15.

⁹¹ Deut. 32, 17.

(i *dēva* dell'India, gli *dēi* del Lazio), trattandoli come *démoni* del male e sostituendo loro l'antico dio-luce (detto ora Ahura Mazda, certamente un attributo trasformato in nome proprio) loro spietato nemico⁹², che vuole essere adorato senza statue, templi e altari e concepito come la volta stessa del cielo luminoso⁹³; aveva anche vietato il sacrificio dei bovini⁹⁴ come Amos e Isaia, e la libagione sacra⁹⁵ come Ezechiele, considerando degno del sacrificio al dio luminoso (in quanto cosa pura e sacra) solo il fuoco⁹⁶ come gli autori della riforma sacerdotale giudaica⁹⁷. Il divieto di introdurre nuove divinità era anche nei Cauri dell'Asia Minore, che praticavano un rito per scacciare gli dèi aggiunti a quelli dei padri in seguito a contatti con altri popoli⁹⁸, negli Sciti, che arrivavano a uccidere chiunque introducesse nuovi culti, fosse anche il re⁹⁹, e perfino negli Ateniesi dell'epoca classica, che fra le tre accuse mosse a Socrate inserirono quella di adorare «divinità nuove»¹⁰⁰. Al profetismo ebraico da un lato, allo zoroastrismo dall'altro, seppure in veste di protesta isolata e mai vincente, fa pensare l'opposizione di certi nobili latifondisti norvegesi all'istituzione della monarchia nei secoli IX e X d.C.: tornati alla vita nomade, essi abbandonarono il politeismo regio, i sacrifici a Odino¹⁰¹ che abbiamo visto così simile a Baal, l'adorazione di idoli e pietre¹⁰², riscoprendo il culto di un ancestrale dio guerriero affine a Jahveh¹⁰³ o della «divinità» (*mâttr* o *megin*) impersonale e senza nomi come il cielo dei Persiani mazdei; tanto che gli ortodossi, come gli accusatori di Socrate, li considerarono «atei» (*godhlauss*), e il *Landnámabók* narra che tra i colonizzatori dell'Islanda vi era Hall l'Ateo figlio del nobile norvegese Helgi l'Ateo. La libagione con vino e il sacrificio del toro erano assai comuni, come abbiamo visto, in Grecia: ma l'opposizione dei Greci e degli Sciti alle orge dionisiache ci avverte che la libagione non doveva superare i limiti del buon gusto; e il sacrificio bovino fu abolito da Solone nei riti funebri¹⁰⁴, assimilato all'omicidio da orfici e pitagorici¹⁰⁵ e al cannibalismo da Empedocle¹⁰⁶ e da Teofrasto¹⁰⁷, considerato sgradito agli dèi da Varrone¹⁰⁸ e da Seneca¹⁰⁹.

Si tratta comunque di un movimento minoritario: solo nel regno di Giuda e nella Persia di Zarathustra (oltre ai pochi casi norvegesi) la nostalgia aristocratica per le origini nomadi prese forma religiosa. La grande maggioranza dei politeismi rimase solida nei suoi templi, e, se qualche pericolo li minacciò, esso non

⁹² *Yasna* 12, 1-2.

⁹³ Herod. I, 131, 1-2.

⁹⁴ *Yasna* 29, 1; 32, 8 e 12-14; 33, 3-4; 44, 6 e 20; 50, 2.

⁹⁵ Ivi, 32, 8 e 14; 48, 10.

⁹⁶ Herod. III, 16, 2.

⁹⁷ *Num.* 28, 3-8.

⁹⁸ Herod. I, 172, 2.

⁹⁹ Herod. IV, 76-80.

¹⁰⁰ *Daimónia kainá* (Plat. *Apol.* 24 C).

¹⁰¹ *Svarfdoela Saga* 22; *Hoensa-Thóris Saga* 17.

¹⁰² *Eyrbyggja Saga* 33 ss.

¹⁰³ È il caso del poeta islandese Egill Skalla-Grímsson *Laxdoela Saga* 17.

¹⁰⁴ Plut. *Sol.* 21, 5.

¹⁰⁵ Iambl. *V. Pyth.* 82.

¹⁰⁶ Fr. 137 DK.

¹⁰⁷ Ap. Porph. *De abst.* II, 27.

¹⁰⁸ Ap. Arnob. VII, 1.

¹⁰⁹ Fr. 123.

venne dall'alto (regressione dell'aristocrazia al culto del cielo) ma dal basso (permanenza dei culti ctonii, esclusi dagli Olimpi, nelle plebi agricole). La morale, e cioè la sanzione ideale della frattura nei sinecismi e della divisione in caste, colpì la società mista là dove la saldatura era più debole: nella contraddizione tra costumi pastorali e costumi agricoli; soprattutto nell'instabile equilibrio tra diritto paterno e materno. E di qui che la categoria della moralità germoglia e si sviluppa.

La morale recabita proposta come paradigma al capitolo 35 del libro di Geronimo, proprio nel momento in cui l'ideale profetico prende il sopravvento su quello regio, è un perfetto paradigma anche per le altre morali aristocratiche del primo millennio a.C. È evidente che la nostalgia dei costumi beduini è più viva nei popoli semiti che hanno avuto una più ricca e recente esperienza nomade, e cioè, oltre ai Keniti di cui i Recabiti sono l'ala estremista, gli Arabi e gli Ebrei: i primi chiamavano *kâbin*, i secondi *kôhên* (più tardi identificato con «sacerdote»), l'uomo che aveva conservato i costumi nomadi; ed entrambi ne fecero prima o poi il supremo modello etico, l'ideale di libertà identificato con l'irrequieta vita del deserto, contrapposto alla mollezza dell'istituto monarchico e alle catene ideali che legano l'agricoltore sedentario al suo campo. Ma il disprezzo dei Recabiti per l'agricoltura si iscriveva in un quadro più ampio di quello semitico sud-occidentale, dato che lo stesso disprezzo ci viene attestato nelle classi dominatrici di molti popoli antichi: Erodoto lo attribuisce alle caste guerriere egiziane¹¹⁰, greche, tracie, scite, persiane e lidie¹¹¹, aggiungendo che per i Traci in particolare «chi non fa nulla è il più degno d'onore, chi lavora la terra il più indegno, vivere di guerra e di rapina la cosa più lodevole»¹¹²; Orazio¹¹³ e Ovidio¹¹⁴ confermano la notizia per i Geti, che erano «i più valorosi e i più giusti dei Traci»¹¹⁵, e cioè la loro aristocrazia guerriera; Cicerone¹¹⁶ ricorda che «i Galli dichiarano vergognoso coltivare il frumento con le proprie mani, ragion per cui vanno con le armi in pugno a mietere i campi altrui»; e nello stesso modo pensano i Germani secondo Cesare¹¹⁷ e Tacito¹¹⁸; mentre ancor oggi le alte caste dell'India ritengono degradante l'agricoltura, così come i Mongoli di Kublai disprezzavano i contadini cinesi. L'altra attività che le caste guerriere sdegnavano era il commercio, e con esso la menzogna che, a loro avviso, era da quello inseparabile: il profeta Osea rimprovera alla città di Efraim, capitale del regno di Israele, di essere ormai cananea, dal momento che «ha in mano bilance false», «ama ingannare»¹¹⁹, «ha circondato di menzogne» il suo dio e «ogni giorno moltiplica menzogna e rapina»¹²⁰; Omero descrive i Cananei dediti al commercio marittimo,

¹¹⁰ II, 164-166.

¹¹¹ II, 167, 1.

¹¹² V, 6, 2.

¹¹³ *Carm.* III, 24, 11-16.

¹¹⁴ *Trist.* V, 10, 24-25.

¹¹⁵ Herod. IV, 93.

¹¹⁶ *De rep.* III, 9, 15.

¹¹⁷ *B.G.* VI, 22-23.

¹¹⁸ *Germ.* 14.

¹¹⁹ *Os.* 12, 8.

¹²⁰ *Ivi*, 1-2.

e cioè i Fenici, come «imbroglianti»¹²¹ guidati da un «uomo che conosce gli inganni»¹²². In effetti i dominatori mongoli struncarono il florido commercio cinese, e la menzogna fu il peccato più grave presso tutte le aristocrazie indoeuropee: «Menzogna» (*Druj*) si chiama il capo dei démoni nei *Gatha* di Zarathustra; «simulazione» in norreno si dice *skê* dalla radice indoeuropea *skeyâ*, «ombra», con chiara allusione alle potenze tenebrose del mondo pre-nomade, e in lituano «bugia» è *melas* dalla radice *melo* («male»); il *Rgveda* usa la formula di preghiera *satyam astu* («sia vero»), invoca spesso gli dèi «contro gli inganni» e insiste nella condanna della menzogna¹²³, della falsità¹²⁴, della frode¹²⁵, delle insidie coperte¹²⁶, ponendo come modello Mitra e Varuna «fermi nella verità»¹²⁷. Anche l'«onore» (*irdh*) degli Arabi pre-islamici è lealtà e rispetto dei patti. All'agricoltore e al commerciante si contrappone, ovviamente, il guerriero predace, suscettibile e vendicativo: nella Bibbia tale modello è esaltato da Giacobbe¹²⁸ e da Geitone¹²⁹; in Omero si incarna in Achille, «eccelso tra gli eroi»¹³⁰, al quale si commisura sempre ogni guerriero valoroso e si contrappone chi è tale solo in apparenza¹³¹. Fondamentale è, come è facile capire, la solidarietà, la compattezza della classe aristocratica, specie là dove essa è fortemente minoritaria, come nel caso del regno ittita («Interroga sempre l'assemblea dei nobili», raccomanda il re Hattusilis al figlio adottivo Mursilis che gli deve succedere) e dell'*eunomia* spartiate (il cui paradigma è la falange oplitica, fortezza di petti e di scudi): di qui il continuo appello delle oligarchie greche alla *homoiótes* (alla comunanza di intenti), il rigido decalogo mosaico destinato a tenere unite le dodici tribù d'Israele, fino alla chiara e inequivocabile esortazione del *Rgveda*¹³² («Unitevi, discorrete uniti, uno sia l'animo vostro come quello degli antichi dèi che hanno un solo pensiero, una sola sia la vostra intenzione e una cosa sola siano i cuori, unione sia il vostro pensiero affinché siate sempre amici»).

Il lettore avrà già compreso che la morale aristocratica è una norma che vale solo per i componenti l'aristocrazia: le *Leggi di Manu* non prevedono nessun peccato grave (*pātaka*) per un appartenente alla classe inferiore, quella dei *sūdra*¹³³; e l'*areté* omerica è talmente collegata con l'appartenenza alle classi dominanti che chi diventa schiavo ne perde la metà¹³⁴. *Areté* è comportarsi in modo degno di un nobile: «primeggiare sempre ed essere superiore agli altri»¹³⁵ nell'intelligenza del comando e nel valore in battaglia¹³⁶. Nel secondo libro dell'*Iliade* Ulisse

¹²¹ *Tróktai* (Od. XIV, 289; XV, 416).

¹²² *Anēr apatélia eidós* (Od. XIV, 288).

¹²³ IX, 85, 1.

¹²⁴ VIII, 18, 5; X, 89, 12.

¹²⁵ VIII, 47, 6.

¹²⁶ V, 33, 11.

¹²⁷ V, 63, 1.

¹²⁸ Gen. 49, 17 e 27.

¹²⁹ Jud. 8, 21; 9, 34.

¹³⁰ *Éxochos heróon* (Il. XVIII, 56; 437).

¹³¹ *Éidos áristos* (Il. XIII, 769; XVII, 142); *éidos aghetós* (Il. VIII, 228).

¹³² X, 191, 1-4.

¹³³ X, 126.

¹³⁴ Od. XVII, 322.

¹³⁵ *Áiēn aristéuein kái hypéirochon émmenai álloin* (Il. VI, 208; XI, 784).

¹³⁶ *Peri mēn bulén... peri dé... máchesthai* (Il. I, 258).

calma i compagni usando due discorsi diversi, uno rivolto ai plebei¹³⁷ e l'altro ai nobili¹³⁸, ma solo a questi ultimi fa un rimprovero morale, dicendo a ognuno di loro che *non conviene a lui (ú se éoike)* comportarsi *come un plebeo (kakòn hós)*: a chi è veramente *kakós* non può fare rilievi etici, e si limita a ricordargli la sua condizione sociale («Ascolta il parere degli altri che sono più potenti di te: tu sei imbecille e debole, non conti nulla né in guerra né in consiglio»). Nel XXIII Antiloco e Menelao, due nobili, entrano in conflitto per una gara sportiva, e Menelao stesso propone di risolvere la vertenza prima con un arbitrato degli altri guerrieri presenti¹³⁹, poi con l'usuale ordalia del giuramento¹⁴⁰; nessuna di queste *chances* è invece concessa a Tersite, la cui vertenza con Agamennone non può neanche essere presa in considerazione da Ulisse perché non esiste «un mortale di grado inferiore a lui»¹⁴¹ e quindi non è suo diritto parlare in pubblico «avendo i re sulla bocca»¹⁴², cosicché la sua pretesa di dibattito alla pari sarà punita «con le legnate degne di un plebeo»¹⁴³. Nel canto precedente Achille ha detto ad Agamennone parole ancora più forti di quelle di Tersite, ma gli è toccato solo un blando rimprovero di Nestore¹⁴⁴ seguito da un'intercessione perché Agamennone perdoni la sua trasgressione¹⁴⁵: è dunque evidente che la sanzione puramente morale, e cioè la disapprovazione, è riservata agli *áristoi* quando non si comportano come tali, mentre la massa dei soggetti è sempre punita secondo i canoni del diritto penale, sia pure orale. L'offesa fatta ad Achille *éxochos heróon* (e non a Briseide, che non è nulla come persona ed agisce come simbolo di un principio) vale la vita di moltissimi soldati achei, e più tardi, in sede di risarcimento offerto e accettato, vale sette città, venti prigionieri, dodici cavalli di gran pregio e molti oggetti preziosi¹⁴⁶: il dono e il trofeo differiscono dal guadagno (che è dell'invido e plebeo mercante) in quanto sono simbolo di prestigio e di gloria per chi li riceve. Teognide e Pindaro non modificheranno molto il concetto omerico di *areté*; e Aristotele¹⁴⁷ lo teorizzerà come onore e riconoscimento di superiorità, esattamente come nel discorso di Sarpedone a Glauco¹⁴⁸. Neanche dopo la morte il rango viene dimenticato: gli Arabi pre-islamici pensavano che i potenti avessero preminenza sugli umili anche nel mondo dei morti; Ezechiele¹⁴⁹ concede privilegi nella tomba ai «valorosi che spandono il terrore tra i viventi» rispetto alla massa incircoscisa; e Achille, pur malvolentieri, «ha grande potere sui morti»¹⁵⁰ come in vita ne aveva sui vivi.

La cosa non è comunque così semplice: i popoli che, venendo dalle steppe, finiscono per costituirsi in casta dominante, avevano già, prima della commistio-

¹³⁷ *Dému anéres* (198).

¹³⁸ *Éxochoi anéres* (188).

¹³⁹ 573-4.

¹⁴⁰ 581-5.

¹⁴¹ *Chereióteros brotós* (II, II, 248).

¹⁴² *Basiléas anà stóm'échon* (250).

¹⁴³ *Aeikéssi pleghésin* (264).

¹⁴⁴ II, I, 277-81.

¹⁴⁵ 282-4.

¹⁴⁶ II, IX, 119-57; XIX, 241-9.

¹⁴⁷ *Eth. Nic.* A 3, 1095 b 26 ss.

¹⁴⁸ II, XII, 310-28.

¹⁴⁹ 32, 17-32.

¹⁵⁰ *Od.* XI, 485.

ne, una loro casta dominante: i *patres*, i maschi adulti padroni delle rispettive famiglie e soprattutto delle donne. Nella nuova cultura stratificata la «società di uguali» costituita dalla classe superiore non ha un solo sottinteso, ma due: il primo sottinteso è che gli uguali sono i nobili; il secondo è che sono i maschi adulti della nobiltà. Negli Slavi primitivi la doppia superiorità non fu neanche sottintesa, ma esplicita nella lingua stessa: venuti i protoindoeuropei a contatto con gli aborigeni e costituitisi (presumibilmente abbastanza presto) in classe dominante, il dualismo indoeuropeo tra forma maschile e forma femminile si intersecò con una seconda distinzione grammaticale, quella tra «persona» e «non persona», dove la prima forma indicava il maschio libero in buona salute (solo più tardi tale distinzione è stata applicata ai concetti di «animato» e «non animato»). Tale intersecarsi tra la coppia nobile-plebeo e la coppia maschio-femmina, anche nei popoli la cui lingua esplicitò solo la seconda, complicò a sufficienza la morale aristocratica, che da un lato fu «superiorità» (*areté*) di rango, dall'altro «virilità» (*andréia*, *virtus*). Se l'ideale di virilità si fosse affermato solo all'interno della casta al potere, i problemi non sarebbero stati eccessivi, una volta che tale classe sostanzialmente si identificava coi discendenti degli antichi pastori nomadi, e che quei pastori arrivavano portando con sé una già consolidata identità tra sesso maschile e potere (*pater* = *potestas*): in effetti tutti i documenti attestano che la vita delle aristocrazie riproduce abbastanza fedelmente la spartizione dei ruoli e la potestà maschile che erano tipiche della vita nomade. Il *Rgveda* e i poemi omerici cantano a due voci la vocazione guerriera dell'uomo e casalinga della donna: il primo loda le donne laboriose¹⁵¹ e mette il rilievo la scarsa simpatia degli uomini per la vita casalinga¹⁵²; nell'*Iliade* i due diversi ruoli vengono ricordati ad Andromaca dal marito¹⁵³, nell'*Odissea* a Penelope addirittura dal figlio¹⁵⁴; e in effetti, come ricorda Moses Finley, nonostante qualche scena decantata come tenero idillio coniugale (soprattutto il citato incontro tra Ettore e Andromaca), «marito» e «moglie» sono parole rare nella letteratura greca e soprattutto in Omero, dove l'uomo è maschio, padre, guerriero, nobile, eroe, capo, re, ma raramente e incidentalmente marito, e per la donna non è mai usata l'intensità affettiva che si dispiega nei confronti dell'amico o del figlio. Sempre nel *Rgveda* il marito, padrone della casa, sta sopra alla moglie¹⁵⁵ che, obbediente e volenterosa, gli dimostra la massima devozione¹⁵⁶; nella *Genesi*¹⁵⁷ Jahveh dice a Eva: «i tuoi desideri dipenderanno dai voleri di tuo marito ed egli ti dominerà» (la tradizione rabbinica contrappose alla docile Eva l'insubordinata Lilith, prima moglie di Adamo che gli rifiutava obbedienza e che divenne la madre di tutti i diavoli, contro la quale le partorienti ebreë venivano protette con scongiuri); di fatto il capofamiglia ebreo era chiamato il «signore e padrone»¹⁵⁸ di sua moglie, la quale figura tra le sue proprietà perfino nel Decalogo¹⁵⁹; mentre in India un antico precetto

¹⁵¹ I, 79, 1; 92, 3; VII, 43, 4.

¹⁵² VIII, 21, 15.

¹⁵³ VI, 490-3.

¹⁵⁴ XXI, 350-3.

¹⁵⁵ X, 4, 4.

¹⁵⁶ I, 124, 7; 186, 7.

¹⁵⁷ 3, 16.

¹⁵⁸ *Adôn* (Gen. 18, 12; I Reg. 1, 17-18); *baal* (Exod. 21, 3 e 22; II Sam. 11, 26).

¹⁵⁹ Exod. 20, 17; Deut. 5, 21.

detto *dharma purana* obbligava la vedova a raggiungere il marito morto nel «mondo del suo signore» (*patiloka*) lasciando il «mondo dei vivi» (*gīvaloka*)¹⁶⁰. Nel VI secolo Clistene di Sicione scelse uno sposo alla figlia Agariste vagliando egli stesso i pretendenti e senza tenere in alcun conto le di lei preferenze¹⁶¹; il *Rgveda* cita una formula nuziale («io ti scioglio di qua ma non di là») che sottintende un'analoga cessione della figlia allo sposo, e inoltre prescrive al figlio di obbedire al padre, mentre con la madre deve solo «andare d'accordo»¹⁶². La preferenza per il figlio maschio (non estinta neanche oggi nei popoli più tecnicizzati) è evidente in tutte le caste aristocratiche antiche: «a un'altra casa regala il parto di una bambina, ma qui nasca un maschio» si prega nell'*Atharvaveda*¹⁶³, dove ci si augura «un figlio che sarà un eroe»¹⁶⁴; per gli *Aitareya Brāhmaṇa* il figlio è «lo splendore della casa» (*gyotir ha putras*) e la figlia ne è il dolore (*keriyanam ha dubitā*); Abramo spasima per avere un figlio maschio¹⁶⁵, Anna fa addirittura un voto a Jahveh per avere Samuele¹⁶⁶ e Lot offre le figlie ai Sodomiti purché salvino i suoi ospiti maschi¹⁶⁷, così come più tardi un vecchio di Ghibea¹⁶⁸; «una figlia è un acquisto gravoso e fastidioso (...) una figlia è cosa ben gravosa per il padre, mentre un figlio saggio è per lui una consolazione» è detto in Menandro¹⁶⁹; e in un altro autore della commedia nuova, Posidippo: «un figlio maschio lo alleva anche chi è povero, una figlia femmina la espone anche chi è ricco»¹⁷⁰; il tutto in armonia, dunque, con l'usanza greca di abbandonare le neonate dentro una pentola di coccio (*chytízein*)¹⁷¹.

Se si fosse trattato solo delle donne di alta casta, dicevo, i problemi non sarebbero stati macroscopici: essi venivano, invece, dalla tradizione di libertà civile e sessuale esistente nelle donne aborigene, che nel caso della società a caste erano diventate le donne della casta inferiore. Le proibizioni sessuali contenute nel *Levitico*¹⁷² sono motivate dall'esigenza che il popolo di Israele abbia costumi diversi da quelli degli Egiziani e dei Cananei; il *Digesto delle leggi indiane* inveisce contro la lussuria delle donne, affermando la necessità di incatenarle, e che si tratti delle donne di classe inferiore ce lo conferma l'indignazione frequente nel *Mahābhārata* per la promiscuità sessuale e per gli «odiosi» Kurus del settentrione, non ancora sottomessi dagli Arii, che la praticano («come si va di soppiatto a trovar femmine» dice il *Rgveda*¹⁷³); il mondo islamico africano ha recisamente soppresso la possibilità stessa della «lussuria» femminile praticando la famigerata clitoridectomia. Alla perniciosa influenza delle donne aborigene su quelle aristocratiche dovevano certamente pensare gli autori delle invettive contro la

¹⁶⁰ *Atharv.* XVIII, 3.

¹⁶¹ Herod. VI, 126-130.

¹⁶² X, 85.

¹⁶³ III, 2.

¹⁶⁴ II, 23.

¹⁶⁵ *Gen.* 16; 21.

¹⁶⁶ *I Sam.* 1, 11.

¹⁶⁷ *Gen.* 19, 8.

¹⁶⁸ *Jud.* 19, 24.

¹⁶⁹ *Ap. Stob. Sermon.* XCI, 5; LXXVII, 4-5.

¹⁷⁰ *Hermaphr.* fr. 11 Kock.

¹⁷¹ *Aesch.* fr. 122; *Soph.* fr. 532; *Pherecr.* fr. 247.

¹⁷² 18, 1-24.

¹⁷³ VIII, 17, 7.

fraudolenza femminile contenute nella poesia greca più antica¹⁷⁴: curiosamente, una di queste invettive, quella che esorta Telemaco a non fidarsi della sua stessa madre¹⁷⁵, è pronunciata da una divinità femminile, Atena; ma si tratta di una dea che si vanta di essere nata direttamente dal cervello del padre, senza passare per un utero femminile, e cioè di un simbolo mitico del disprezzo per la filiazione uterina (l'assenza del padre è invece per il figlio maschio la peggiore delle calamità¹⁷⁶). In tal modo il maschio nobile, unico possibile destinatario delle norme etiche, deve guardarsi da tre tipi di cattiva condotta: la tolleranza verso la lussuria, tipica delle donne inferiori; l'attività entro la casa, riservata alle donne superiori; i lavori agricoli e mercantili, degni solo delle donne o degli uomini discendenti dagli agricoltori aborigeni e ora appartenenti a bassa casta. Il «buon costume» consiste, per questo essere doppiamente privilegiato (in quanto nobile e in quanto maschio), da un lato nel comportarsi da vero nobile (e di ciò si è già parlato), dall'altro nel comportarsi da vero maschio: di qui l'ambitissimo riconoscimento della «virilità», e cioè dell'*ón* negli Ebrei¹⁷⁷, della *murà'a* negli Arabi preislamici, dell'*andréia* nei Greci, della *virtus* nei Romani, delle parole che Diogene Laerzio¹⁷⁸ traduce con *andréia* nei Gimnosofisti etiopici e nei Druidi celtici. Il contegno effeminato era vietato da Solone tanto quanto la sfrenatezza femminile¹⁷⁹, e il guerriero vile era sempre paragonato ad una femmina sia nel testo ittita detto *L'assedio di Urshu* («ti sei comportato come una donna»), sia nell'*Ilíade*¹⁸⁰; gli Ittiti dicevano durante un rito guerriero: «Siano trasformati in donne gli uomini che hanno spergiurato, si diano loro vesti femminili e, al posto di armi, un fuso e uno specchio»; i Germani condannavano duramente l'effeminatezza, al punto che il dio Thôrr, pregato da Heimdall di vestirsi da donna affinché i giganti lo scambino per Freyia e lo lascino entrare nella casa di Thrym a recuperare il suo martello, esita a lungo, temendo che gli altri dèi, vedendolo così conciato, lo considerino poco virile¹⁸¹.

Tra quelle che la filosofia ha considerato le forme dello spirito, la morale è la penultima per anzianità: più antiche sono l'arte, la religione, il diritto, l'economia, la scienza e la tecnica, tutte già esistenti nel secondo millennio; più giovane la filosofia stessa, nata alla metà del primo. La morale che prende forma nella prima metà del primo millennio è comunque la norma ideale di una parte assai ristretta della popolazione di allora: i maschi adulti e nobili. I suoi canoni sono il comportamento guerriero e il comportamento virile: ciò esclude donne, bambini, mercanti, agricoltori e schiavi; come dire un buon 90% dell'umanità divisa in caste dopo il fallimento dell'arduo e contraddittorio sinecismo tra nomadi e sedentari nel terzo e nel secondo millennio a.C.

¹⁷⁴ *Od.* XI, 441-56; *Hes. Th.* 590-612; *Op.* 90-104; 373-5; *Semon. Am. fr.* 7, 96-118.

¹⁷⁵ *Od.* XV, 20-4.

¹⁷⁶ *II.* XXII, 487-507.

¹⁷⁷ Giacobbe a Ruben: «tu sei il mio primogenito, la mia forza e la primizia della mia virilità (*rē' shīb'ónō*)», (*Gen.* 49, 3).

¹⁷⁸ I, proem. 6.

¹⁷⁹ *Plut. Sol.* 21.

¹⁸⁰ II, 235; VII, 96; XVI, 7-11; XX, 252; XXII, 125.

¹⁸¹ *Thrymskv.* 14-16.

IX
LE PATRIE DEL COMICO: SPARTA E ROMA

L'episodio di Tersite è dunque il paradigma della morale aristocratica nel mondo classico: ma è anche il paradigma della commedia greco-latina, tutta imperniata (almeno finché non si contamina con la tragedia) sul tema della «tracotanza» (*hybris*) dell'inferiore punita a bastonate dal superiore. Questo tema doveva essere il *Leitmotiv* della commedia attica antica, data la sua frequenza in Aristofane, unico autore di tale commedia le cui composizioni ci siano pervenute nella loro interezza. Nei *Cavalieri* il Paflagone, nuovo schiavo del vecchio Demo (= Popolo), osa sostituirsi al padrone troppo debole bastonando gli altri servi¹, ma la sua *hybris*, temuta da ricchi e poveri, è avversata risolutamente dai «mille nobili cavalieri»² che in effetti prima gli restituiscono le legnate³, poi gli oppongono un altro fior di mascalzone, il salsicciaio⁴, che completa la bastonatura⁵; nelle *Nuvole* Strepsiade, avendo imparato la *hybris*⁶ e il discorso ingiusto alla scuola dei maestri prezzolati impersonati qui da Socrate, agisce come il Paflagone picchiando il creditore che viene a riscuotere quanto gli è dovuto⁷, ma, appunto come il Paflagone, pagherà duramente la soperchieria⁸ ad opera di uno che sa giustificare la propria *hybris* meglio di lui per aver meglio appresa la lezione socratica: è il figlio stesso che lo bastona⁹ e gli dimostra il suo buon diritto a batterlo¹⁰, cosicché al vecchio ormai rinsavito non resta che assestare le ultime legnate ai socratici, causa prima di ogni *hybris* per il loro *hybrizein* contro gli dèi¹¹; nelle *Vespe* Bdelicleone fa picchiare gli Eliasti¹², i giudici popolari che la riforma di Efialte ha sostituito ai nobili Areopagiti, i quali hanno appena picchiato per avarizia i ragazzi che portavano loro il lume¹³ e ora, malmenati a loro volta, accusano l'avversario di essere «nemico della città»¹⁴ e instauratore di tirannide¹⁵; negli *Uccelli* Pistetero, apprestandosi a celebrare il sacrificio propiziatorio per la fondazione della città di Nefelococcigia, che ha leggi esattamente contrarie

¹ Vv. 4-5.

² *Hippês andres agathôî chilioi* (225).

³ Vv. 271-3.

⁴ Vv. 276-7; 288.

⁵ Vv. 289; 451-2.

⁶ V. 1299.

⁷ V. 1297.

⁸ Vv. 1303-20.

⁹ Vv. 1321-6.

¹⁰ Vv. 1331-4; 1408-39.

¹¹ Vv. 1506-9.

¹² Vv. 436; 458.

¹³ V. 254.

¹⁴ *Ândra misôpolin* (411).

¹⁵ Vv. 463-5.

a quella della democratica Atene¹⁶, è continuamente disturbato e interrotto dai tipici funzionari della democrazia, fino a che, persa la pazienza, scaccia a furia di botte prima un interprete di oracoli¹⁷, certamente il «turiomante» Lampone braccio destro di Pericle, poi un altro membro della cerchia periclea, il geometra Metone¹⁸, subito dopo un tronfio sovrintendente (*epískopos*) che si vanta sorteggiato in seguito a un editto assembleare¹⁹, ancora un «trafficante in decreti» (*psephismatopóles*) che vorrebbe dar nuove leggi alla città²⁰, infine per la seconda volta il tenace sovrintendente²¹, ricevendone in cambio minacce di querele²² e chiarendo, da parte sua, che nella nuova città «si scacciano i forestieri come a Sparta, alcuni vengono sbattuti fuori con la forza, e le legnate si sprecano»²³; nella *Lisistrata* i vecchi minacciano coi bastoni le donne²⁴ e le accusano poi di *hýbris* (anche per il comico Platone²⁵ la donna è *hýbriston chréma*, «una faccenda tracotante») davanti a un probulo²⁶ che dà loro ragione²⁷ e che egli pure minaccia botte alla donne se non obbediscono all'ordine di tacere²⁸, ma riceve in cambio altrettante minacce dalle agguerrite avversarie per sé e per i suoi arcieri sciti²⁹. Bersaglio abituale delle minacce sono i sicofanti³⁰, evidentemente considerati la massima degenerazione del sistema democratico, che se ne vanno blaterando di congiure contro la democrazia, la *bulé* e l'*ecclesia*³¹. Neanche Plauto lesina le battiture a chiunque pretenda più di quanto gli spetta: ne toccano a Lisidomo e a Olimpione che con un intrigo vogliono strappare la vergine Càsina al giusto matrimonio con un giovane amato e celibe, al lenone Labrace che nel *Rudens* osa profanare un tempio per riprendersi una donna libera, allo sfortunato Sosia perché, sia pure senza neanche immaginarlo, si trova a disputare con un dio nell'*Anfitrione*; mentre il soldato spaccone, maschera abituale della farsa plautina, bastona il parassita che vuole portarlo in giudizio nel *Curculio*, ma è a sua volta lisciato a dovere nel *Miles gloriosus* per essersi (egli pure ignaro come Sosia) introdotto nel talamo di un uomo di riguardo.

Aspetti marginali? Connotazioni puramente formali? Coincidenze? Tutto all'inverso, la bastonatura degli *hýbristai* è un aspetto esteriore che manifesta strutture costitutive e originarie del comico classico, i cui personaggi sono tutti figli o di Ulisse o di Tersite. Dal secondo libro dell'*Iliade*, e cioè dai due binari del discorso di Ulisse agli Achei in tumulto (i nobili si comportino da nobili, la gentaglia taccia o sia bastonata), proseguono, sempre appaiati, i due binari dell'ideologia

¹⁶ Vv. 755-6.

¹⁷ Vv. 983-90.

¹⁸ Vv. 1018-9.

¹⁹ Vv. 1021-31.

²⁰ Vv. 1038-55.

²¹ V. 1053.

²² Vv. 1046-52.

²³ Vv. 1012-4.

²⁴ Vv. 354-66.

²⁵ Fr. 98 K.

²⁶ V. 400.

²⁷ Vv. 424-5.

²⁸ V. 516.

²⁹ Vv. 439-65.

³⁰ *Ach.* 827-8; *Plut.* 942-3.

³¹ *Plut.* 948-50.

di casta: la morale aristocratica dal discorso ai nobili, la commedia dal discorso agli ignobili e dalla conseguente punizione di Tersite (che non per puro caso provoca con le sue lacrime le risate generali³²). Appaiati, per l'appunto, e dall'*Iliade* fino al II secolo a.C.: l'una e l'altra cosa sono presenti *in nuce* nel doppio discorso dell'astuto ma inflessibilmente tradizionalista eroe itacense; l'una e l'altra scandiscono i prodromi e le vicende del suo ritorno in patria nell'*Odissea*, dove l'assurda pretesa dei vassalli, di soppiantare la famiglia regnante mediante un matrimonio di cui sono sempre proclamati indegni, nonché l'effettivo godimento senza remore di beni ad essa riservati, vengono bollati fino alla sazietà col nome *hybris* e coi suoi derivati (è difficile pensare a quelle parole senza associarle alla «tracotanza» dei pretendenti); l'una e l'altra prendono forma precisa, sia pure in un contesto spesso divergente da quello omerico, a Sparta; l'una e l'altra si diffondono nel Peloponneso di lingua dorica, ma acquistano maggiore rilievo alle due periferie del mondo dorico, quella orientale (Mégara) e quella occidentale (Taranto-Siracusa); infine, l'una e l'altra assumono il profilo che ci è più noto negli ambienti antidemocratici e filospartani delle terre non doriche più strettamente collegate alle periferie doriche, vale a dire fra gli oligarchi attici e fra i tradizionalisti italici; né perdono mai il carattere fondamentale che avevano nelle lontane origini, nei due discorsi di Ulisse, essendo sempre la morale aristocratica rivolta agli *agathói* come esortazione a comportarsi secondo il loro rango, e la commedia indirizzata invece al *dêmos* affinché contempli e sottolinei con fragorose risate la dolorosa sorte riservata a chiunque, ad esso appartenente, tenti di usurpare i privilegi e i poteri dell'aristocrazia.

Assai poco sappiamo dei *Dikelistái* spartani, prime rozze farse a noi note, se non che venivano fatte eseguire da attori appartenenti alle due classi inferiori³³: assai significativo è il fatto che a quelle classi, discendenti dagli agricoltori neolitici, elladici e pelasgici, i Dori conquistatori avessero vietato le Tesmoforie e i riti stagionali collegati al culto di Demetra³⁴, perché ne risulta il quadro, assai coerente, di un'aristocrazia chiusa che strappa ai soggetti le loro tradizioni sostituendole con l'educazione all'obbedienza e con la ridicolizzazione della disobbedienza punita; e ci riesce difficile immaginare un'ilarità omerica in quegli Iloti che, fuori della deformazione comica, venivano puniti con massacri e crudeltà non per ribellione effettiva, ma anche solo per timore di ribellione futura³⁵, tanto che Plutarco³⁶ approva incondizionatamente chi dice «che a Sparta l'uomo libero è più libero che altrove e lo schiavo più schiavo». Come embrionale era a Sparta il comico, altrettanto embrionale era la morale aristocratica: la prassi era così vicina alla condotta ideale, che il precetto difficilmente poteva andare oltre l'esortazione a non distaccarsi da quella prassi; il preponderante numero dei soggetti (numero che abbiamo visto ridotto dai dominatori con ogni pretesto, e spesso anche senza alcun pretesto) costringeva gli Spartiati a non allentare mai neanche per un momento la sorveglianza, a trasformare la città in un'im-

³² Vv. 269-70.

³³ Sosib. ap. Athen. XIV, 621 D.

³⁴ Herod. II, 171, 2-3.

³⁵ Thuc. IV, 80; Aristot. fr. 538 Rose; Plut. Lyc. 28.

³⁶ Ivi.

mensa caserma, a vivere come in una rocca assediata, a dedicarsi per tutta la vita all'addestramento militare e mai ad altre attività, a disprezzare la viltà in battaglia, fino al punto di suicidarsi come Otriade, sopraffatto dalla vergogna di essere l'unico superstite spartano della battaglia di Tirea³⁷. Erodoto, dopo avere esposto il già esaminato disprezzo delle aristocrazie per ogni opera non di guerra, ne indica l'apice a Sparta³⁸, e in effetti in un antico canto dorico troviamo riecheggiato quel «mietere con la spada» che abbiamo visto essere il principio basilare della morale aristocratica tra i Galli: «Io ho per ricchezza una grande lancia, una spada e un bello scudo che mi copre il corpo, con essi io mieto e raccolgo il dolce vino della vigna»; ma il tono è quello di chi descrive un fatto, non di chi appassionatamente esorta a un comportamento e un altro ne biasima. Analogo è il tono nei poeti, veri araldi dell'ideale spartiate: Alcmane e Terpandro, così strettamente connessi al gruppo dominante che gli Iloti avevano il divieto più tassativo di cantare i loro versi³⁹, ma soprattutto Tirteo, portavoce supremo dell'etica aristocratica lacedemone durante le guerre messeniche. Nei carmi tirtaici il diritto degli Spartiati ad abitare e dominare la Laconia è fondato sulla volontà di Zeus⁴⁰, la preminenza dei re e degli anziani su un oracolo pitico⁴¹, il giogo imposto agli Iloti sulla loro inferiorità che li fa simili più agli asini da soma che agli esseri umani⁴², la padronanza in Messenia sul diritto di conquista⁴³, ma tutti questi diritti sono pacifici e indiscussi, e la loro contestazione impensabile; l'ordine, l'obbedienza e il coraggio in battaglia vengono enunciati al futuro, come disposizioni prima del cimento che nessuno oserà mai trasgredire⁴⁴, o in veste paradigmatica⁴⁵, o come fonte di gloria eterna⁴⁶, o con imperativi assai blandi, atti a farci intendere che il comportamento qui prescritto è quello abituale⁴⁷: la possibilità che qualcuno tema la strage e il sangue fino a fuggire⁴⁸, o che addirittura vada esule tra altri popoli per viltà⁴⁹, è chiaramente espressa, ma col tono o della figura retorica, o dell'eccezione che conferma la regola. Paradossalmente, la morale spartana non va cercata a Sparta, ma nei filospartani di Mégara, di Atene e di Roma, e proprio nei momenti in cui la supremazia dei nobili era seriamente minacciata, a conferma del fatto che la morale aristocratica è il segnale di un'incrinatura nella società a caste. Per essere più precisi, la morale spartana si ritrova, più che nella Sparta reale, nella Sparta ideale, in quello che Ollier chiamò «il miraggio spartiate» e che io preferirei chiamare la Sparta paradigmatica. Le voci della morale spartana sono Teognide, Cimone, il Vecchio Oligarca, il gruppo dei socratici, Catone: gli antidemocratici di quelle città dove maggiormente fiorì la commedia.

³⁷ Herod. I, 82, 8.

³⁸ II, 167, 2.

³⁹ Plut. I. cit.

⁴⁰ Fr. 2 D.

⁴¹ Fr. 3 ab.

⁴² Fr. 5.

⁴³ Fr. 4.

⁴⁴ Fr. 1, 50-63.

⁴⁵ Frr. 6, 10, 11.

⁴⁶ Fr. 9.

⁴⁷ Frr. 7-8.

⁴⁸ Frr. 7, 2-6; 8, 14-20; 9, 10-12.

⁴⁹ Fr. 6, 3-13.

I Megaresi si vantavano inventori della commedia⁵⁰, e certamente avevano innovato in modo cospicuo le primitive farse peloponnesiache: dalla farsa megarica, con l'aggiunta del coro dionisiaco per analogia con la tragedia, dovrebbe essere nata la commedia antica attica; tanto è vero che nell'Atene del quinto secolo «megarico» era sinonimo di «farsesco»⁵¹.

Da Mégara, la città dorica e oligarchica più vicina ad Atene, dovette penetrare in Attica anche il paradigma spartano, emblema dell'etica aristocratica; e ben lo sapeva Senofonte, che scrisse un *Teognide* nel quale attribuì al poeta megarese l'identificazione tra «bene» (*agathón*) e «nascita nobile» (*êu ghenésthai*) e tra «male» (*kakía*) e «nascita oscura» (*agbéneia*), nonché la condanna della commistione tra *chêiron* e *beltion*, tra cattiva e buona razza⁵². Senofonte aveva visto giusto, perché l'autore della cosiddetta «silloge teognidea», ammiratore di quella «illustre città»⁵³ che è per lui «la divina Sparta»⁵⁴, emulo di Tirteo nel considerare massimo bene per la città il combattente che «si mantiene saldo in prima fila»⁵⁵, riprende dal linguaggio omerico l'antitesi tra *agathói-esthlói* (nobili dotati di *areté*) e *kakói-deilói* (massa dagli incerti natali), ma vi aggiunge una connotazione morale tanto più forte quanto più fatalmente il potere sfuggiva dalle mani degli *esthlói* con l'arricchirsi dei *deilói*. Per Teognide le cose grandi debbono essere riservate a pochi e scelti cittadini⁵⁶ e la massa popolare (*dêmos*) non deve mai influire sul governo⁵⁷, ma essere messa sotto il giogo, essendo soltanto «desiderosa di padroni» (*philodéspoton*) e «fatta di teste vuote» (*keneóphron*)⁵⁸: mai gli aristocratici hanno rovinato una città⁵⁹ come gli ignobili hanno fatto a Magnesia, Colofone e Smirne⁶⁰, perché nobili sono le azioni dei primi come sciocche le parole dei secondi⁶¹, e perché i primi sono grati dei benefici ricevuti e i secondi no⁶². La ricchezza è cosa ben diversa dalla nobiltà (*areté*), dato che la prima è mutevole e la seconda incrollabile⁶³, e dato che la prima può toccare a chiunque e la seconda è riservata a pochi⁶⁴, anche se entrambe possono essere sopraffatte dalla fortuna⁶⁵: la situazione ideale sarebbe quella tradizionale, con i *kakói* in povertà e gli *agathói* doviziosi⁶⁶, ma la *hýbris*⁶⁷ spinge i primi ad avere scarso riguardo per la superiorità dei secondi⁶⁸ e a pretendere «più di ciò che è la loro giusta parte»⁶⁹; allora i *kakói* arricchiscono e prendono il potere ridu-

⁵⁰ Aristot. *Poet.* 1448 a 31.

⁵¹ *Ghélota Megaróthen* (Aristoph. *Vesp.* 57).

⁵² Stob. IV, 29, 53.

⁵³ *Aglaôn ásty* (785).

⁵⁴ *Lakedáimon díá* (1087).

⁵⁵ *Diabàs en promáchoisi ménei* (1006).

⁵⁶ Vv. 69-76.

⁵⁷ Vv. 947-8.

⁵⁸ Vv. 847-50.

⁵⁹ V. 43.

⁶⁰ Vv. 603-4; 1103-4.

⁶¹ Vv. 1025-6; 1167-8.

⁶² Vv. 101-12; 853-4 = 1038 ab; 955-6.

⁶³ Vv. 316-8.

⁶⁴ Vv. 149-50.

⁶⁵ *Týche* (130).

⁶⁶ Vv. 525-6.

⁶⁷ Vv. 40; 44; 151; 153; 291; 307; 541; 603; 1103.

⁶⁸ Vv. 233-4.

⁶⁹ *Móires pléion* (606).

cendo la città come una nave priva del suo esperto pilota⁷⁰, matrimoni misti guastano la razza⁷¹ senza più alcun riguardo per il rango⁷², e, dato che la comunanza peggiora gli *agathói* senza migliorare i *kakói*⁷³, i quali nella ricchezza rivelano ancor più chiara la propria inguaribile bassezza originaria⁷⁴, si finisce per non capire più che cosa è veramente nobile e che cosa lo è solo in apparenza per lo splendore della ricchezza⁷⁵. Il quadro, in verità molto eloquente, è quello della protesta di un Ulisse ormai impotente contro l'inarrestabile avanzata di un trionfante Tersite.

Troppo poco sappiamo della farsa megarica per capire se la sua protesta fosse, in altra chiave, la stessa di Teognide: ma è facile presumerlo se ci basiamo sul presupposto che molto da essa abbia mutuato la commedia attica antica. La discussione tra gli studiosi sul carattere etico o politico di tale genere teatrale diventa oziosa, se intendiamo l'eticità come indignazione aristocratica di tipo teognideo contro l'avanzare del *dêmos*. La derivazione della commedia dal partito oligarchico ateniese è palese nel discorso di un personaggio degli *Archilochi* di Cratino⁷⁶, suo fondatore e corifeo, che esprime la nostalgia dell'autore per i banchetti di Cimone, «uomo divino e molto ospitale e in assoluto il migliore dei Greci»: Cimone era il capo carismatico della fazione oligarchica, che dopo il suo ostracismo non riuscì più a raggiungere lo splendore che egli le aveva dato; dopo la sua caduta vennero i democratici come Efialte, cui Frinico dedicò una commedia che il frammento 3 ci rivela piuttosto malevola, e Pericle, maltrattato da Cratino stesso nelle *Tracie* e nel *Dionisalessandro*, così come sgraditi ai comici furono i suoi amici Lampone⁷⁷, Aspasia⁷⁸, Protagora⁷⁹, Metone⁸⁰, ecc. La consonanza tra oligarchici e comici divenne ancora maggiore dopo la morte di Pericle, allorché gli arricchiti, come nella Mégara di Teognide, strapparono il potere ai nobili, ma vollero consolidare il proprio predominio facendo istruire i propri figli dai sofisti, maestri a pagamento di grammatica, dialettica e retorica: la *kakónoia*, il malcontento degli aristocratici tenuti a lungo lontani dal potere, si esprime in quegli anni nelle opere in prosa e in versi di Crizia e nella *Costituzione degli Ateniesi* redatta dall'ignoto autore detto comunemente «il Vecchio Oligarca», prima di dispiegarsi in Platone, emulo attico di Teognide (non a caso si rifugiò a Mégara dopo la condanna di Socrate) con la sua continua indistinzione tra significato politico e significato morale dell'*areté*, dell'*agathón* e del *kakón*; ma la stessa *kakónoia* è leggibile nelle rappresentazioni drammatiche della seconda generazione di comici, durissima contro i nuovi ricchi Cleone, Eucrate, Lìsicle, Iperbolo, Cleofonte, Teràmene, e contro i sofisti Protagora, Gorgia, Prodicò, Trasimaco (per il primo ordine di critiche basterebbero i *Cavalieri* e le *Vespe*, per il secondo le

⁷⁰ Vv. 39-58; 235-6; 667-82; 855-6; 893; 1109-12; 1117-8.

⁷¹ *Ghénos* (191).

⁷² Vv. 183-94; 1112.

⁷³ Vv. 305-8; 577.

⁷⁴ Vv. 321-2.

⁷⁵ Vv. 161-2; 289-90; 1059-62.

⁷⁶ Fr. 1 K.

⁷⁷ Call. fr. 15; Cratin. frr. 57, 58, 62.

⁷⁸ Call. fr. 15; Cratin. frr. 240-241.

⁷⁹ Eupol. fr. 147; Aristoph. *Nub.* 112 ss.; 658 ss.

⁸⁰ Aristoph. *Av.* 992 ss.

Nuvole di Aristofane e gli *Adulatori* di Eupoli). Ma Cimone, oltre che l'apice del partito oligarchico, fu anche il fautore degli stretti rapporti col mondo dorico e con Sparta, tanto che ad Atene lo considerarono il filospartano per eccellenza⁸¹ e come tale lo esiliarono⁸²: il suo filolaconismo era riconosciuto anche dai suoi amici, come Stesimbrotto che vide in lui un'anima più peloponnesiaca che attica⁸³, e dai suoi postumi ammiratori, come Aristofane e Crizia che concorsero nel presentarlo più preoccupato per la sorte di Sparta che per quella di Atene⁸⁴; per giustificarsi, come ci riferisce l'altro suo caro amico Ione di Chio⁸⁵, egli usava metafore in cui Atene e Sparta erano le due gambe con cui la Grecia camminava, o i due cavalli che tiravano insieme il carro della superiorità ellenica sui barbari. Il più autorevole continuatore di Cimone in questo senso fu Crizia, che lodò i costumi di Sparta nelle due *Costituzioni dei Lacedemoni*, l'una in versi e l'altra in prosa, e che collaborò con gli Spartani dal 411⁸⁶ fino alla morte in battaglia contro i democratici ateniesi; ma più moderatamente lo assecondò il suo amico Socrate, che lodava di continuo le costituzioni di Sparta e di Creta⁸⁷, che raccomandava il dialogo per brevi domande e risposte di pretto stile laconico (la «brachilogia spartana») ⁸⁸ e che imitava lo stile lacedemone con la sua trasandatezza esteriore e con quella dei suoi discepoli, tanto che Aristofane⁸⁹ chiamava «socrateggiare e laconecciare» la moda del digiuno, della sporcizia e dei capelli lunghi. Il seme socratico trovò terreno fertile in Senofonte, prima seguace di Agesilao nelle sue campagne belliche, poi laudatore di Sparta nell'*Agesilao* e nella *Costituzione dei Lacedemoni*, ma soprattutto in Platone, che fuse il laconismo del suo maestro con quello del suo prozio Crizia nelle reiterate lodi di Sparta, nel disprezzo per il lavoro manuale, indegno di gente elevata⁹⁰, e soprattutto nella costruzione di quella Sparta idealizzata che fu lo Stato a caste della *Repubblica*. Anche qui la nostalgia di Cimone mostrò i suoi frutti nei comici, ai quali la guerra contro Sparta doveva essere sommamente sgradita: Aristofane si batté per la fine del conflitto negli *Acarnesi*, nella *Pace* e nella *Lisistrata*; Eupoli nei *Demi*, la sua più famosa e forse ultima commedia, riesumò dall'Ade (con Solone e Pericle) i generali vincitori delle guerre persiane, Milziade e Aristide, emblemi dell'epoca in cui Atene e Sparta combattevano affiancate contro la minaccia persiana e in difesa di tutto il mondo greco. Il «miraggio spartiate» degli oligarchici e la nostalgia dell'alleanza con Sparta nei comici dovettero essere i due aspetti della morale aristocratica attica: con la solita riserva concernente il destinatario, che era l'aristocrazia per i primi e il popolo «non tracotante» nei secondi.

L'altra direzione presa dalla farsa dorica, quella occidentale, produsse i *phlyakes* tarantini e le commedie siracusane di Epicarmo, le prime che secondo Aristote-

⁸¹ Plut. *Per.* 10.

⁸² Ivi, 9.

⁸³ Plut. *Cim.* 4.

⁸⁴ Ivi, 16.

⁸⁵ L. cit.

⁸⁶ [Demosth.] 58, 67.

⁸⁷ Plat. *Crit.* 52 E-53 A.

⁸⁸ Plat. *Prot.* 343 B.

⁸⁹ Av. 1281-4.

⁹⁰ *Alcib. I* 131 AB; *Resp.* 495 DE; 590 CD.

le⁹¹ si possano già considerare tali, cui seguirono le farse di Formide e di Sofrone. I *phlyakes*, spesso rappresentati in figure su vasi, erano recitati da attori truccati in modo caricaturale e grottesco, con dispendio di pance, natiche e falli di grandi proporzioni: giunsero a Siracusa con l'«ilarotragedia» di Rintone; ma influenzarono fortemente la farsa osca, detta «Atellana», tanto è vero che due dei personaggi fissi di tale farsa, il contadino Maccus e il vecchio rimbambito Pappus, derivano dal *Makkós* e dal *Páppos* della «commedia di piazza» dorico-italiota. Ciò che più ci interessa è il fatto che il tema centrale sia della farsa dorica, sia dell'Atellana, era la punizione dello sciocco presuntuoso e prevaricante: nella prima il punitore era, come vedremo, quasi sempre Eracle. A sua volta l'Atellana ebbe una forte influenza sulla commedia «palliata», che in tal modo alla latinizzazione dei temi della commedia nuova, troppo influenzati dalla tragedia attica, seppe unire motivi più schiettamente e più originariamente comici, specialmente in Plauto, dove più tenui sono gli intrighi e i «riconoscimenti» e più robuste le punizioni (anche corporali, come abbiamo già osservato) degli *hybristai*; ancora più essa si fece sentire nelle «togate» o «tabernarie», rude reazione italica contro l'eccessiva rarefazione terenziana del comico e la presenza di notazioni psicologiche di chiara origine tragica; infine, nell'età di Silla, comparve essa stessa a Roma con i suoi Macci e i suoi Pappi, rappresentata soprattutto da giovani romani che non erano attori di professione, ma sempre incentrata, a quanto possiamo capire dal poco che ci rimane, sulla punizione dello sciocco presuntuoso come in Plauto. Sembrò tornare alle origini spartane e tirtaiche soprattutto la *fabula praetexta*, la «commedia seria» di argomento edificante erroneamente definita tragedia, che con Nevio si elevò a paradigma di *virtus* civica: basti pensare al *Clastidium vel Marcellus*. Quanto alla riduzione dell'*Eretteo*, tragedia ellenistica che Ennio tradusse e trasformò in commedia (al punto che poi divenne addirittura una pantomima⁹²), qui il discorso sul comico confluisce apertamente con quello sulla morale aristocratica di tipo lacedemone.

Il mondo italico, e in particolare quello romano, era un terreno assai fertile per la penetrazione del modo di pensare dorico: soprattutto Romani e Spartani, se raffrontati da vicino, sembrano popoli fratelli. Plutarco⁹³, attingendo probabilmente a Posidonio, constata la presenza di svariati principi spartani nelle usanze romane e l'attribuisce all'influenza di Pitagora spartano sulla costituzione di Numa (il parallelo tra Numa e Licurgo è appunto uno dei primi nelle *Vite* plutarchee); anche Dionigi ha notizia delle influenze licurgiche sulla legislazione di Numa⁹⁴ e conosce anche una tradizione che vuole un nucleo spartano emigrato in epoca pre-romana tra i Sabini, ai quali inculcarono il rigore e la frugalità tipici della loro patria⁹⁵, ma l'influsso lacedemone lo vede soprattutto nella componente prima ramnense e poi patrizia: sarebbe stato Romolo ad imitare dalle usanze laconiche la guardia scelta⁹⁶, la sanzione del senato sull'operato regio⁹⁷ e le men-

⁹¹ *Poet.* 1448 a 33; 1449 b 5-7.

⁹² *Luc. De salt.* 40.

⁹³ *Num.* 1.

⁹⁴ II, 61, 2.

⁹⁵ II, 49, 4-5.

⁹⁶ II, 13, 4.

⁹⁷ II, 14, 2.

se comuni⁹⁸, mentre le istituzioni di Sparta sarebbero state proposte a modello di Roma sia dal re ramnense Tullo Ostilio⁹⁹, sia dal fondatore della repubblica patrizia Giunio Bruto¹⁰⁰. Wilamowitz, Kretschmer e Piganol hanno ipotizzato un'origine comune di Dori e Latini, che sarebbero stati uno stesso popolo emigrato verso sud alla fine del secondo millennio e biforcuto sulle due sponde dell'Adriatico, assorbendo le lingue già esistenti a Roma e a Dodona (le due località dove abbiamo riscontrato la coppia divina Juppiter-Juno o Zeus-Diona) e portandovi il dio detto poi Ercole-Eracle.

Comunque siano andate le cose, la morale spartana subì nel mondo laconizante romano le stesse deformazioni, ma anche le stesse accentuazioni in senso etico, già osservate negli ambienti filospartani di Mégara e di Atene: la serena fermezza dell'esortazione tirtaica si fa ancora una volta contrapposizione tra buon costume e cattivo costume, condanna della *hybris* e dell'ascesa delle classi inferiori, il che denuncia anche a Roma l'incrinarsi della rigida divisione in caste che a Sparta sopravvive invece fino al IV secolo. Chiave di volta dell'offensiva plebea contro le caste chiuse è la *lex Canuleia de conubio patrum et plebis*, presentata dal tribuno Gaio Canuleio all'inizio del 445 e diretta contro il ganglio vitale della società a caste chiuse, che era (come abbiamo visto a proposito di Teognide) il divieto dei matrimoni misti: in effetti i patrizi sapevano bene che l'abrogazione del divieto avrebbe avuto l'effetto «che il loro sangue si sarebbe contaminato e si sarebbero sconvolti i diritti gentilizi»¹⁰¹, dopo di che, vista la proposta avanzata da nove tribuni di eleggere consoli indifferentemente patrizi o plebei, «il supremo potere non sarebbe stato soltanto diviso con la gente di più basso ceto, ma addirittura tolto agli ottimati e dato alla plebe»¹⁰², ed essi «sarebbero morti mille volte piuttosto che accettar di subire una simile umiliazione»¹⁰³. Mentre in Senato i patrizi-Ramni ardevano di sdegno e minacciavano di prendere le armi, Canuleio parlava ai plebei-Quiriti per difendere entrambe le proposte legislative: «Vi rendete conto del disprezzo in mezzo al quale vivete? Se arrivano al punto di considerare sacrilegio l'elezione di un plebeo al consolato, vuol dire che, se glielo permettessimo, vi toglierebbero la vostra parte di luce diurna, e che in loro suscita indignazione il fatto che respirate, che parlate, che avete forma umana»¹⁰⁴; venivano ricordati con insistenza i re amici della plebe e dell'uguaglianza, come i sabini Tazio e Numa e gli etruschi Lucio Tarquinio e Servio Tullio¹⁰⁵; veniva definito «veramente offensivo per la plebe»¹⁰⁶ il reciso rifiuto dei matrimoni misti, che ledeva addirittura il diritto «di essere considerati nel numero degli esseri umani e dei cittadini»¹⁰⁷; e il tribuno concludeva condizionando all'accoglimento della sua proposta l'arruolamento della plebe nell'esercito agli ordini dei nobili¹⁰⁸. I consoli, presentatisi all'assemblea popolare a nome del Senato,

⁹⁸ II, 23, 3.

⁹⁹ III, 11, 2.

¹⁰⁰ IV, 73, 4.

¹⁰¹ Liv. IV, 1, 2.

¹⁰² Ivi, 3.

¹⁰³ Ivi, 8.

¹⁰⁴ 3, 8-9.

¹⁰⁵ Ivi, 10-17; 4, 2-3.

¹⁰⁶ *Demum contumeliosum plebis* (4, 9).

¹⁰⁷ 4, 12.

¹⁰⁸ 5, 5-6.

giustificarono allora l'opposizione con l'indiscutibile privilegio patrizio di interpretare gli auspici e col conseguente timore che un patriziato imbastardito da matrimoni misti non avrebbe più dato garanzia di corretta divinazione¹⁰⁹: di fronte all'indignazione della plebe per questo aperto razzismo, e temendo un ennesimo ritiro dei Quiriti sull'Aventino (sul colle sabino da cui erano discesi per stringere la sinecia coi Ramni del Palatino), i patrizi cedettero prima sulla *lex de conubio*, poi anche su quella concernente il consolato. È dunque assai significativo il fatto che due anni dopo, nel 443, venisse istituita la censura, la magistratura destinata «a sottoporre a giudizio i costumi e la buona educazione di Roma e a decidere se i senatori e le centurie dei cavalieri si comportassero in modo lodevole o vergognoso»¹¹⁰: venuta a cadere con i matrimoni misti la sanzione automatica data dal sangue, era necessario che il patriziato, ormai contaminato e sospetto, venisse giudicato moralmente, in base ai propri atti effettivi, e che magistrati insospettabili vegliassero sul costume per evitare che, come nella Mégara di Teognide o nell'Atene del circolo socratico, i «buoni» si comportassero secondo bassi costumi; e al *lustrum*, concetto pre-morale di «macchia pubblica da lavare», si sostituiva l'inchiesta morale affidata a pubblici magistrati. Le successive conquiste della plebe, culminate nel 286 con la *lex Hortensia* che parificava i *plebiscita* ai *senatusconsulta* (ma a quel tempo il patriziato era stato sostituito, a forza di matrimoni misti, da una *nobilitas* in cui predominavano i plebei ricchi), resero sempre più rigida e oculata la censura: se ancora nel 312 un censore della *gens Claudia* aveva parteggiato per la plebe e aveva addirittura dileggiato il Senato¹¹¹, il successivo pacificarsi delle discordie con la fine della seconda guerra punica¹¹² e la tendenza della nuova *nobilitas* a ricostituire quella casta aristocratica chiusa che l'antico patriziato aveva perduta con la *lex Canuleia* resero centrale e vitale più di ogni altra la magistratura censoria. Paradossalmente, lo spirito aristocratico della censura e il suo compito di sorveglianza sulla conservazione del *mos maiorum* nella classe senatoria¹¹³ raggiunsero il loro momento culminante con l'elezione a censore di un plebeo di grande valore, Marco Porcio Catone, detto poi sempre «il censore» per antonomasia: una quantità di senatori venne espulsa per indegnità¹¹⁴ ad opera dell'inflessibile moralizzatore, che in tal modo si procurò innumerevoli nemici¹¹⁵, il soprannome di *sapiens*¹¹⁶, la fama di uomo dal difficile carattere e senza peli sulla lingua ma intemerato e incorruttibile¹¹⁷ e, insomma, la patente (non scevra da compiacenza) di massimo esempio e di massimo teorico della *virtus* romana¹¹⁸.

È evidente che a noi qui, più che l'esempio, interessa il teorico: il corrispondente romano di Teognide e di Platone nella loro qualità di paradigmattizzatori della Sparta eterna. Catone, sabino di Tuscolo, conosceva la tradizione che vole-

¹⁰⁹ 6, 1-2.

¹¹⁰ 8, 2.

¹¹¹ Diod. XX, 36.

¹¹² Sallust. fr. 11 M.

¹¹³ Plut. *M. Cat.* 16.

¹¹⁴ Liv. XXXIX, 42, 5; Plut. *M. Cat.* 17.

¹¹⁵ Liv. XXXIX, 44, 9; Plut. *M. Cat.* 18.

¹¹⁶ Cic. *Lael.* 2, 6.

¹¹⁷ *Asperi procul dubio animi et linguae acerbae et immodice liberae fuit, sed invicti a cupiditibus animi, rigidae innocentiae, contemptor gratiae et divitiarum* (Liv. XXXIX, 40, 10).

¹¹⁸ Cic. *De rep.* I, 1; Plut. *M. Cat.* 19.

va una forte componente lacedemone negli antichi Sabini, ne deduceva la penetrazione della morale spartana a Roma tramite la sinecia tra Romolo e Tazio, e ne era orgoglioso sia come oriundo sabino, sia come magistrato romano¹¹⁹; apprezzò (lui nemico dichiarato della cultura greca) gli scritti di Platone¹²⁰, imitando addirittura nelle sue orazioni lo stile ironico e tenace del Socrate platonico¹²¹; in guerra amò usare gli opliti¹²², ebbe la tempra d'acciaio degli Spartani¹²³, e come loro amò la fatica¹²⁴, il parlar conciso¹²⁵, il cameratismo della mensa comune¹²⁶, come loro combattè il lusso¹²⁷, soprattutto in quella che egli riteneva l'emblema romano dello sfarzo greco, la famiglia degli Scipioni¹²⁸. Agli Scipioni, conformemente allo spirito della funzione censoria, egli contrappose l'antico costume romano, invocando sempre l'autorità dei *maiores*, degli antenati, degli *antiqui*¹²⁹, e arrivando a cominciare tutti i suoi discorsi con l'invocazione agli dei perché così facevano i *maiores*¹³⁰: considerò i loro insegnamenti come qualcosa da serbare in eterno¹³¹; nel suo *Trattato sull'agricoltura*¹³² dettò la formula per propiziare la divinità di un bosco «more romano»; i suoi modelli contemporanei furono Manio Curio e Fabio Massimo¹³³. Più di ogni altro, secondo il *mos maiorum*, andavano rispettati, nell'ordine, il *paterfamilias*¹³⁴, il *dominus* o proprietario di terre¹³⁵, il nobile¹³⁶ e infine il libero cittadino¹³⁷, tanto che Catone fece egli stesso da maestro al proprio figlio perché non riteneva dignitoso che il ragazzo venisse rimproverato e punito da uno schiavo, né che a tale schiavo dovesse riconoscenza¹³⁸; ma il suo ideale educativo era il buon soldato (il figlio suddetto divenne in effetti tale¹³⁹), donde le sue lodi per chi si comportava coraggiosamente¹⁴⁰, il disprezzo per Antioco che «faceva la guerra a colpi di lettere»¹⁴¹, l'orgoglio del rimanere soldato anche dopo il combattimento¹⁴², il divieto di combattere fatto a chiunque non sia soldato¹⁴³, la pronta e spietata se-

¹¹⁹ *Merito ergo severis, qui et a duris parentibus orti sunt, et quorum disciplinam victores Romani in multis secuti sunt* (Cat. ap. Serv. ad Aen. VIII, 638).

¹²⁰ Cic. Cat. M. 13, 44; Plut. M. Cat. 2.

¹²¹ Plut. M. Cat. 7.

¹²² Plut. M. Cat. 11.

¹²³ Liv. XXXIX, 40, 11.

¹²⁴ Liv. XXXIV, 18, 3-5; XXXVI, 21, 6; XXXIX, 40, 11; Plut. M. Cat. 1; Gell. XVI, 1, 1.

¹²⁵ Cat. ap. Gell. I, 15, 8 et ap. Iul. Vict. Art. rhet. p. 197.

¹²⁶ Cic. Cat. M. 15, 45; Plut. M. Cat. 25.

¹²⁷ Plut. M. Cat. 4; 16; Gell. XIII, 24, 1.

¹²⁸ Liv. XXXIX, 44, 1; Plut. M. Cat. 3; 11; 15.

¹²⁹ Cat. De a. cult. Prol. 1; Cic. De off. III, 104; Tusc. IV, 2, 3; Serv. ad Aen. I, 726; Gell. V, 13, 2; XIV, 2, 21; Paul. Fest. p. 220, 9.

¹³⁰ Serv. ad Aen. XI, 301.

¹³¹ *Ego mihi monimenta sempiterno posui quae cepi* (Char. p. 282, 14).

¹³² CXXXIX.

¹³³ Cic. Cat. M. 4; 16, 55; Plut. M. Cat. 2.

¹³⁴ De a. c. II, 1; 7; Gell. V, 13, 2; Fest. p. 280, 30.

¹³⁵ De a. c. V, 2; 4; CXLIII, 1.

¹³⁶ *Bono genere gnatus* (Gell. X, 3, 15).

¹³⁷ *Capita libera* (Gell. XIII, 25, 12).

¹³⁸ Plut. M. Cat. 20.

¹³⁹ Ivi.

¹⁴⁰ Front. p. 123, 2.

¹⁴¹ Iul. Rufin. 40, 7.

¹⁴² Fest. p. 268, 22.

¹⁴³ Cic. De off. I, 11.

verità verso ogni delitto compiuto in guerra¹⁴⁴, il rispetto per l'*imperator*¹⁴⁵, il rifiuto della corona trionfale a chiunque non abbia compiuto imprese militari¹⁴⁶.

In Catone morale aristocratica e comico tornano ad incontrarsi, come se sentissero la loro profonda affinità: fu lui, infatti, a condurre a Roma il giovane Ennio, osco e, più di ogni altro poeta, esperto dell'Atellana; e fu Ennio, come già si è accennato più sopra, a trasformare in commedia romana una tragedia greca, l'*Eretteo*, che lo statista ateniese Licurgo¹⁴⁷ poco dopo la sconfitta di Cheronea, e cioè nel momento in cui la gloria militare greca tramontava melanconicamente, definì «il più bel modello» (*kálliston parádeigma*) di quell'educazione al sacrificio per la salvezza della città che in Grecia non aveva ormai più molto senso, ma che a Roma era invece (proprio con Catone) al suo apogeo. Ennio, il pupillo del duro censore tuscolano, sentì il significato etico-aristocratico che la commedia conservava dalle sue origini spartane, e ne fece il veicolo dell'educazione romana alla *virtus*, perseguita in forma più esplicita dal suo protettore: con lui i *phlyakes* tarantini e l'Atellana osca riprendevano coscienza delle proprie origini.

La *virtus* comunque, fin dalle sue pretese origini romulee¹⁴⁸, era la «virilità», il comportamento degno del maschio adulto. Già la *kryptéia* spartana era una associazione riservata agli uomini, e in generale il carattere militare della società spartana comportava l'assenza della donna da ogni funzione pubblica: Aristotele¹⁴⁹ ritiene che proprio l'esigenza della potenza militare e la conseguente cura statale per l'educazione maschile avessero causato a Sparta prima l'eccessiva libertà delle donne, poi addirittura la loro supremazia in materia di economia e di amministrazione privata. Non così intendeva la *virtus* Catone: egli approvava pienamente il costume della tutela¹⁵⁰ e della giurisdizione¹⁵¹ dei membri maschili della famiglia sulle donne ad essa appartenenti, e anche l'esclusione delle donne dalle cariche pubbliche¹⁵²; sappiamo infatti che criticava duramente la crescente autorità delle donne¹⁵³, al punto di sposare in seconde nozze un'aristocratica per l'educazione all'obbedienza data alle donne nobili¹⁵⁴; che difese contro le proposte di abrogazione la legge Oppia, assai severa nel regolare i costumi femminili¹⁵⁵, e impose gravose tassazioni sulle vesti muliebri¹⁵⁶; che riconobbe al marito il diritto di uccidere la moglie sorpresa in flagrante adulterio, e comunque di giudicarla anche se da lei divorziato¹⁵⁷; che esclude le donne dal culto¹⁵⁸, prescrisse loro timoroso rispetto e scarsa concupiscenza nei riguardi dei mariti, vie-

¹⁴⁴ Veget. *De re milit.* I, 13; [Frontin.] *Strategem.* IV, 1, 16.

¹⁴⁵ Non. s.v. *Mediastinos*.

¹⁴⁶ Gell. V, 6, 24.

¹⁴⁷ C. *Leocr.* 100.

¹⁴⁸ Liv. I, 9, 3-4.

¹⁴⁹ *Pol.* 1269 b 20 ss.

¹⁵⁰ Gai. I, 192; Ulpian. *Reg.* XI, 25.

¹⁵¹ Liv. XXXIX, 18, 6; Val. Max. VI, 3, 8; Tac. *Ann.* XIII, 32.

¹⁵² *Digest.* XVII, 2.

¹⁵³ Plut. *M. Cat.* 8.

¹⁵⁴ Plut. *M. Cat.* 20.

¹⁵⁵ Liv. XXXIV, 1-7.

¹⁵⁶ Liv. XXXIX, 44, 2.

¹⁵⁷ Gell. X, 23, 1.

¹⁵⁸ Cat. *De a.c.* LXXXIII, 5.

tò che passeggiassero troppo e si frequentassero tra vicine di casa¹⁵⁹, infine sentenziò che l'adultera è sempre un'avvelenatrice potenziale¹⁶⁰, riferendosi forse al grande processo per veneficio del 422 in cui erano state condannate a morte 170 matrone¹⁶¹.

Da questo punto di vista, dunque, la *virtus* sembrerebbe più simile all'*areté* omerica che all'*andréia* spartano-platonica; più superiorità del maschio volta a dominare che superiorità volta a trascurare. Spartano potrebbe essere, al più, il concetto (anch'esso omerico, come abbiamo osservato) del «non fare ciò che è femminile» (*gynaikódes*), concetto attribuito allo Spartano tra i sette sapienti, l'eforo Chilone¹⁶², ma assente dai frammenti tirtaici a noi pervenuti: in questo ambito rientra la contrapposizione della *virtus* catoniana alla *voluptas*¹⁶³ e alla *cura cibi*¹⁶⁴, appartenendo la ricerca del piacere e delle raffinatezze al *cliché* romano della donna nobile (si veda la polemica sulla legge Oppia, violentemente avversata dalle donne perché limitava il lusso); l'accenno di Catone ai *maiores* che nei banchetti cantavano *clarorum virorum laudes atque virtutes*¹⁶⁵ come Achille in Omero¹⁶⁶, e soprattutto il disprezzo per gli effeminati¹⁶⁷, tra i quali il censore include certamente tutti coloro che per ottenere misericordia si servono di lacrime, donne e bambini¹⁶⁸, tanto è vero che egli stesso respinse con disprezzo le suppliche e le lacrime con cui i pubblicani avevano impietosito il Senato fino a fargli annullare la riforma fiscale proposta dai censori¹⁶⁹. Omerico e spartano insieme, e più generalmente etico in senso aristocratico, è anche, come si è visto, il culto indoeuropeo della verità: se Teognide non si stancava di mettere in guardia Cirno contro la gente falsa¹⁷⁰, alludendo probabilmente (come Omero e Osea) ai mercanti¹⁷¹ che avevano preso il sopravvento sui nobili a Mégara, Catone esorta a fuggire la menzogna¹⁷², condanna senza pietà chi non rispetta né la *fides* né il *iusiurandum*¹⁷³, proponendo la pena di morte per violazione del giuramento¹⁷⁴, e conclude ogni sua dichiarazione di voto con l'opinione che si debba distruggere Cartagine¹⁷⁵, il covo dei *Poeni foedifragi*¹⁷⁶, della vituperata *fides punica*¹⁷⁷, dell'Annone plautino «dalla lingua biforcuta»¹⁷⁸, degli ambasciatori¹⁷⁹

¹⁵⁹ Ivi, CXXIII, 1.

¹⁶⁰ Quintil. V, 11, 39.

¹⁶¹ Liv. VIII, 19, 6-10; Oros. III, 10.

¹⁶² Diog. L. I, 70.

¹⁶³ Schol. Bob. in Cic. *Pro Sest.* p. 141, 15.

¹⁶⁴ Amm. Marc. XVI, 5, 2.

¹⁶⁵ Cic. *Tusc.* IV, 2, 3; cfr. *Brut.* 19, 75.

¹⁶⁶ *Il.* IX, 189.

¹⁶⁷ Front. p. 212, 10.

¹⁶⁸ Cic. *De orat.* I, 53, 228; Front. p. 52, 12.

¹⁶⁹ Liv. XXXIX, 44, 8.

¹⁷⁰ Vv. 66-8; 93-6; 117-28; 607-10.

¹⁷¹ *Phortegói* (679).

¹⁷² Isidor. 754.

¹⁷³ Fest. p. 140, 17.

¹⁷⁴ Ivi 422, 17.

¹⁷⁵ Plut. *M. Cat.* 27.

¹⁷⁶ Enn. ap. Cic. *De off.* I, 38.

¹⁷⁷ Sall. *B. lug.* 128, 3; Liv. XXII, 6, 12; XXX, 30, 27; XXXIV, 31, 3.

¹⁷⁸ Plaut. *Poen.* 1034.

¹⁷⁹ Polyb. XV, 1, 6-7.

e del perfido Annibale¹⁸⁰ che ammettevano e giustificavano le proprie violazioni di trattati, al punto che l'abitudine cartaginese di non rispettare i patti divenne una figura delle esercitazioni retoriche nelle scuole¹⁸¹.

Decisamente postomerica, e presumibilmente spartana, è l'idea che i *kakói* siano tali per stoltezza e ignoranza, dato che compare in tutti i filoni di ispirazione laconica: in Teognide¹⁸², per il quale il popolo è «una massa dal cervello vuoto»¹⁸³; nel Vecchio Oligarca, che considerava la democrazia una serie di azioni indegne (*aischrá*) provocate in parte dalla povertà, ma anche e soprattutto da «diseducazione e ignoranza»¹⁸⁴; in Aristofane, che faceva dire allo stesso Popolo (*Dêmos*) che «guidare il popolo non è più cosa per persone colte o educate, ma per ignoranti (*eis amathê*) e per villani»¹⁸⁵; in Platone, sostenitore della nota teoria per cui la causa delle cattive azioni è l'ignoranza (*amathia*)¹⁸⁶; con un'eco anche in Catone, che esorta il villico a non pretendere di saperne più del padrone¹⁸⁷. Ma la vera cesura che distacca definitivamente la morale spartana e le sue derivazioni dai canoni dell'aristocrazia omerica è un principio inscindibile dal mondo spartiate, arroccato in mezzo a schiavi infidi, e dalla falange oplitica che militarmente lo esprime: la nessuna importanza del nobile singolo, la concezione della classe dominante come corpo globale di cui gli individui sono solo le cellule. Tirteo vede questa compattezza soprattutto nella battaglia, che è la protagonista dei suoi carmi: «il piede si appoggi al piede, lo scudo allo scudo, il cimiero al cimiero, l'elmo all'elmo»¹⁸⁸; e già in questa precisa angolazione è evidente il distacco dal paradigma omerico dell'eroe che esce dalle file e va a scontrarsi con l'eroe dell'opposta schiera, paradigma di cui il metodo oplitico di combattere è la puntuale negazione. Teognide applica invece il principio di solidarietà alla vita politica: i *kakói*, i *parvenus*, non conoscono la solidarietà, si ingannano e si dileggiano a vicenda¹⁸⁹; non con loro, ma con gli *agathói* bisogna familiarizzare¹⁹⁰, e ai nobili che sono in difficoltà e chiedono aiuto bisogna dare tutto, a costo di non lasciare più nulla per i propri figli¹⁹¹; mentre sul tema della solidarietà tra i membri della classe dominante è imperniata l'intera *Repubblica* platonica, fino alla comunanza completa dei beni¹⁹². I due temi, militare e civile, confluiscono in Catone: convinto che le *virtutes* sono poi sempre tanto grandi quanto le vuole lo storico che le narra¹⁹³ e che perciò è importante «scrivere le imprese del popolo romano»¹⁹⁴, nella sua opera di storico non vide altro che l'esercito come totalità inscindibile «e i generali di queste guerre neanche li nominò, ma annotò

¹⁸⁰ Liv. XXII, 30, 27.

¹⁸¹ Cic. *De invent.* I, 39, 71; [Cic.] *Rhet. ad Her.* IX, 14, 20; 53, 66.

¹⁸² Vv. 279-82; 635-6; 683-6; 1025.

¹⁸³ *Dêmos keneôphron* (847).

¹⁸⁴ *Apaiideúsia kài amathía* ([Xenoph.] *Const. Ath.* I, 5).

¹⁸⁵ *Eq.* 191-3.

¹⁸⁶ *Prot.* 358 C; 360 C; *Gorg.* 488 A.

¹⁸⁷ *Ne plus censeat sapere se quam dominum* (*De u.c.* V, 4).

¹⁸⁸ Fr. 8, 31-32 D.

¹⁸⁹ V. 59 = 113.

¹⁹⁰ Vv. 31-4; 1165-6.

¹⁹¹ Vv. 1161-2.

¹⁹² 424 A-449 C.

¹⁹³ Flav. Vopisc. ap. Prob. 1.

¹⁹⁴ *Pompeii comment.* p. 208 K.

i fatti senza nomi»¹⁹⁵, parlando di «dictator» e di «magister equitum» anche se i nomi di quei capi erano illustri¹⁹⁶; d'altro lato concepì la repubblica romana come splendido frutto dell'ingegno di molti, e non di singoli eroi¹⁹⁷, e conseguentemente considerò massimo merito giovare allo Stato¹⁹⁸ e preferì i ladri privati (che tra l'altro invecchiano in prigione) a quelli del pubblico denaro (che invece invecchiano in mezzo all'oro e alla porpora)¹⁹⁹.

Con molta acutezza Pietro Janni non solo ha identificato nella compattezza il carattere più tipico della morale aristocratica lacedemone, ma ad essa ha riportato un precetto etico prettamente spartano, quello dell'*adikêisthai*, del sopportare le ingiustizie. L'apoftegmatica fiorita attorno al mito di Sparta conosce l'aneddoto dei due fratelli spartani uno dei quali, all'altro che si lamenta di godere meno onori, risponde: «Io so sopportare le ingiustizie (*adikêisthai*) e tu no»; salvo che Plutarco²⁰⁰ attribuisce la risposta a un re, Teleclo, e Diogene Laerzio²⁰¹ a un eforo, Chilone, che dell'*adikêisthai* avrebbe messo in evidenza anche la grande difficoltà²⁰² che ne accresce il merito. Il tema era familiare anche ad altri personaggi, emblemi come Chilone del mito lacedemone, quali Licurgo e Agesilao, in base alla ben nota agiografia senofontea: il primo avrebbe ricordato agli Spartiati «che per la condotta di chi toglie la libertà a qualcuno, lo priva di qualcosa e lo deruba, subiscono ingiustizia (*adikêisthai*) solo quelli che sono direttamente danneggiati, mentre a causa dei vili intere città vanno in rovina»²⁰³; il secondo, col suo accettare sempre di «essere messo in condizione subordinata» (*meionektêin*), dava ai suoi sudditi un tale esempio di temperanza da scoraggiare chiunque si fosse trovato a subire ingiustizia (*adikêisthai*) dalla protesta e dalla ribellione²⁰⁴; e non è detto che il precetto andasse riferito solo alla Sparta idealizzata, se è vero che nel culto di quella città era stata realmente inserita tra le altre una preghiera per chiedere «di essere capaci di sopportare le ingiustizie»²⁰⁵. Anche per Teognide «il cuore della gente bassa tende di più al risentimento»²⁰⁶ mentre «è segno distintivo dell'uomo d'alto rango sopportare tutto»²⁰⁷; che il poeta alluda alla solidarietà di ceto e di eteria è confermato là dove Cirno viene esortato a non prendersela mai con «un uomo caro»²⁰⁸ perché, «se ogni volta ci si adirasse per le mancanze di chi ci è caro, non solo non ci sarebbero più uomini che si vogliono bene, ma neanche solidali tra loro»²⁰⁹. Anche Socrate, l'imitatore dei costumi lacedemoni, avrebbe sopportato le offese²¹⁰ e avrebbe insegnato la stes-

¹⁹⁵ Corn. Cat. XXIV, 3, 7.

¹⁹⁶ Gell. II, 19, 9; X, 24, 7.

¹⁹⁷ Cic. *De rep.* I, 1; 21.

¹⁹⁸ Fest. p. 266, 29; 364, 17; Prisc. p. 228, 3.

¹⁹⁹ Gell. XI, 18, 18.

²⁰⁰ *Reg. et imp. apophth.* 190 A; *Apophth. Lacon.* 232 B.

²⁰¹ I, 68.

²⁰² I, 69.

²⁰³ Xenoph. *Const. Laced.* X, 6.

²⁰⁴ Xenoph. *Ages.* VII, 2.

²⁰⁵ *Tò adikêisthai dýnasthai* (Plut. *Instit. Laced.* 239 A).

²⁰⁶ *Deilôn toi telêthei kardie oxytère* (366).

²⁰⁷ *Êst'andrôs pânta phéreîn agathû* (658).

²⁰⁸ *Philon andra* (323).

²⁰⁹ Vv. 325-7.

²¹⁰ Demetr. *Byz. ap. Diog. L.* II, 21; *Diog. L.* II, 36-37.

sa temperanza ai suoi giovani allievi²¹¹, tra i quali Platone, il nipote del grande filospartano Crizia, avrebbe apertamente rimproverato all'«uomo democratico» di rifiutare la temperanza (*sophrosýne*) scambiandola per effeminatezza (*anandria*), di esaltare la tracotanza (*hybris*), di non accettare né rango (*táxis*) né necessità²¹²: sia Teognide che Platone mettevano in tal modo alla luce un tipico concetto spartano, quello del nobile che sa sorvolare sulle singole disavventure per conservare i suoi privilegi e dell'uomo di basso ceto che si ribella al privilegio come tale e lo rifiuta come ingiustizia, generando la *hybris*. Ma Platone andò oltre Teognide e oltre Socrate nel recepire l'etica spartana: tra gli apoftegmi attribuiti a Chilone (e cioè considerati norme dell'etica aristocratica laconica) non c'erano solo quelli già menzionati sulla giustizia e la difficoltà dell'*adikêisthai*, ma anche un terzo in base al quale «tra un danno e un vergognoso guadagno va scelto il danno»²¹³; Platone fuse insieme tutti i precetti spartani costruendo la sua ben nota e (ad Atene) scandalosa tesi secondo la quale subire ingiustizia è meglio che farla²¹⁴; e Catone, che di angherie ne aveva subite moltissime proprio per quella sua inflessibile opera moralizzatrice²¹⁵, sembra accettasse tale principio²¹⁶. Anche la norma del sopportare le ingiustizie fu recepita, come altre tipicamente spartane, dalla commedia, una volta che nel *Contadino* di Menandro si legge: «L'uomo più forte, o Gorgia, è colui che sa subire le ingiustizie (*adikêisthai*) controllandosi: questa facilità nell'adirarsi e questo eccessivo amareggiarsi rivelano subito a tutti un animo meschino»²¹⁷.

Il precetto etico messo in evidenza da Janni è un po' il filo di Arianna atto a districare il rapporto tra morale omerica e morale laconica. Una serie insospettabile di fonti antiche²¹⁸ riporta una tradizione secondo la quale Licurgo stesso avrebbe introdotto a Sparta (tutt'interi o in parti) i poemi omerici, tradizione più tardi offuscata e dimenticata per il prevalere di quella attica che dava tutta la gloria della diffusione a Pisistrato; Tirteo, e con estrema probabilità anche Alcmane, riecheggiano passi omerici; l'appropriazione di Agamennone da parte di Sparta non è ricavabile solo da Stesicoro, Simonide e Pindaro, ma è già presente, secondo alcuni studiosi, in qualche verso dell'*Odissea*, presumibilmente interpolato nel testo attico provenendo da versioni laconiche: sembra quindi indubbio che prima della metà del VII secolo Sparta conoscesse, per lo meno, prodotti dell'epos ionico poi confluiti nei poemi omerici quali oggi li leggiamo. L'ideale di coraggio, di virilità, di sincerità, di rispetto dei giuramenti, passa senza mediazioni dall'epos a Sparta, o per lo meno alla Sparta idealizzata della letteratura classica; il primo e il secondo libro dell'*Iliade*, e cioè i due aspetti della morale aristocratica omerica, che sono l'eroico (ammonizione dell'*agathós*) e il comico (punizione del *kakós hybristés*), si trasferiscono entrambi a Sparta, il primo nei carmi di Tirteo (da cui Teognide, Platone, Catone), il secondo nella «giustizia

²¹¹ Xenoph. *Mem.* I, 2, 26.

²¹² *Resp.* 560 DE; 561 D.

²¹³ *Zemian hairêisthai málion è kárdos aischrón* (Diog. L. I, 70).

²¹⁴ *Gorg.* 469 AC; 474 C-476 A; *Resp.* 353 A-354 C.

²¹⁵ Liv. XXXIX, 40, 9; Plut. *M. Cat.* 15.

²¹⁶ Plut. *M. Cat.* 8.

²¹⁷ Fr. 95 Kock.

²¹⁸ Aristot. fr. 611, 10 Rose; Ephor. fr. 149 Müller; Tim. fr. 127 Müller; Apollod. fr. 63 f Müller; Plut. *Lyc.* 4; Aelian. *V.H.* XII, 14.

popolare» dei *dikelistai* (da cui Epicarmo, la «commedia di piazza», la commedia antica attica, i *phlyakes*, l'Atellana, la parte osca e farsesca del teatro plautino). Se il filone comico dell'etica aristocratica non ha fratture, quello eroico risente fortemente della diversa società spartiate: Achille non ha tutti i torti (tanto è vero che Zeus stesso interviene a vendicarlo) se rifiuta di lasciarsi umiliare anche dal suo diretto superiore; l'oplita spartano invece (come l'Agesilao ideale di Senofonte)²¹⁹ deve distinguere con un taglio netto gli amici (e cioè gli altri Spartiati) dai nemici (e cioè dagli Iloti e dai Messeni), massacrando senza pietà questi ultimi, anche per il solo sospetto della ribellione²²⁰, e sopportando ingiurie e imposizioni da quelli, per non turbare la concordia cittadina indispensabile alla salvezza comune: illuminante, a questo proposito, è il Licurgo idealizzato da Senofonte²²¹ di cui si è fatto cenno, che minimizzava il danno subito dai singoli ad opera degli ingiusti rispetto al danno subito dall'intera comunità ad opera dei vili, in perfetta concordia con Tirteo, che deplora sempre la viltà e mai l'ingiustizia personale. Da questo punto di vista trova la sua giusta collocazione anche quella libertà sessuale delle donne spartane rispetto a quelle ateniesi (libertà idealizzata poi da Platone nel comunismo sessuale della casta eletta²²²), che ha sempre intrigato non poco gli studiosi del costume antico, apparendo loro come una contraddizione: l'aristocrazia omerica (cui si ispirarono gli Eupatridi ateniesi) è solo una somma di re e di eroi gelosi della loro personale gloria, dei singoli privilegi, della proprietà privata di ciascuno, mentre gli Spartiati sono un eroe collettivo, un corpo solo dalle molte teste in pace, una fortezza compatta di scudi e di petti in guerra; gli *aristoi* dell'epica possono fare una guerra decennale perché è stata tolta la donna a Menelao e rischiare una disfatta perché è stata tolta la donna ad Achille, là dove gli *aristoi* di Sparta la pensano evidentemente come Erodoto²²³, che «rubar donne è da malfattori ma darsi tanta pena per le donne sottratte è da pazzi»; ai nobili descritti da Omero interessa che i figli siano veramente propri, a quelli spartani che siano di stirpe pura, cosicché, essendo materialmente impossibile alle donne spartiati congiungersi coi Perieci o con gli Iloti, nulla vieta di concedere loro la lussuria all'interno della città, dove nasceranno sempre e solo piccoli Spartiati (e non dimentichiamo il facile consenso dei mariti per il commercio carnale e il concepimento di figli con amici cui fossero capitate mogli sterili). I figli sono figli di Sparta assai più che dei genitori di sangue: di qui la sopravvivenza dell'istituto indoeuropeo degli omogalatti, attestante la supremazia del legame cittadino su quello di parentela; di qui anche l'orgoglio delle madri, nell'agiografia laconizzante, per la morte gloriosa dei figli in battaglia («o con lo scudo o sullo scudo»), cui corrisponde, nella Sparta reale, il frammento 7 di Tirteo, che preferisce la morte in battaglia dei giovani a quella dei vecchi. L'*homónoia*, la compattezza della stirpe spartiate a costo di accettare umiliazioni individuali, è il carattere distintivo dell'eroismo laconico rispetto a quello omerico; così come l'*homónoia* nel prevenire e punire ogni possibile screzio da parte degli inferiori è l'accentuazione della comicità omerica in quella spartana.

²¹⁹ Ages. XI, 10.

²²⁰ Plut. Lyc. 28.

²²¹ Const. Lac. X, 6.

²²² Resp. 449 A-451 C.

²²³ IV, 2.

La sintesi di eroismo e comicità nel mondo dorico-latino, e quindi l'emblema della morale aristocratica in ogni suo aspetto, è Eracle-Ercole, che a Sparta e a Roma trovava le sue due patrie, come Teseo ad Atene. Gli Spartiati si ritenevano i discendenti di Eracle, come Tirteo²²⁴ e Platone²²⁵ orgogliosamente ricordavano: essi favoleggiavano di un ritorno degli Eraclidi, e cioè dei discendenti di Eracle, nel Peloponneso alla quarta generazione, ritorno profetizzato da un oracolo e già più volte tentato prima del tempo voluto dal destino; e di una spartizione del Peloponneso nella quale il luogo dove sorse Sparta era toccato ai due gemelli eraclidi Procle ed Euristene²²⁶. Si riteneva che i re spartani fossero tutti di pura stirpe eraclide, e ciò giustificava il fatto che le loro mogli, diversamente dalle altre donne della città, venissero tenute sotto rigida custodia dagli efori per rendere impossibile la nascita di un futuro re di sangue misto²²⁷. Il frammento «oplitico» di Tirteo²²⁸, quello del «piede contro piede, scudo contro scudo», apriva la sua lunga esortazione al coraggio e alla compattezza ricordando: «Siete stirpe di Eracle l'invitto». Il mito di «Eracle al bivio» narrato a scopo edificante da Prodicco, uno dei maestri di Socrate, presenta un Eracle assai spartano, dato che sceglie la via propostagli dall'Areté personificata sebbene ella gli prospetti senza ritegni una vita fondata sulla fatica (*pónos*), sulla vigile sollecitudine (*epiméleia*), sull'astenersi dal mangiare e dal bere se non è assolutamente necessario, e gli prometta come premio le lodi dei più vecchi, l'amore degli amici, gli onori della patria per tutta la vita, l'eterna memoria nei carmi dopo la morte²²⁹; Socrate, dal canto suo, considerava «anime belle» Eracle e i Dioscuri, i tre eroi spartani ammessi tra gli dèi²³⁰, e fu egli stesso ripetutamente paragonato a Eracle, in epoca romana²³¹, per la sua temperanza e il suo spirito di sopportazione dei disagi. Con molta efficacia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf nel suo commento all'*Eracle* di Euripide esprime il significato del culto laconico di Eracle:

La leggenda di Eracle parla all'uomo dorico: solo per lui è vangelo; essa non conosce esseri umani al di fuori di lui, ma solo servi o malvagi. Essa gli dice: «Tu sei nato buono e puoi fare ciò che è buono, se solo lo vuoi. Alla tua propria forza tu sei affidato, nessun dio e nessun uomo ti può impedire ciò che devi fare: ma la tua forza basta alla vittoria, se la sai usare. [...] La tua vita sarà fatica senza premio, e lavoro: ma la ricompensa suprema è certa. Tu non devi camminare per la larga strada maestra come fa la vile massa che nasce dalla terra e dalla terra non sa staccarsi: tu percorrerai la strada stretta, quant'è vero che nasci da seme divino, e andrai sempre più avanti, sempre più in alto. [...]».

Non molto diverso è l'Ercole romano, modello (come quello lacedemone) di tradizione pastorale indoeuropea, di *virtus* guerriera e di chiusura aristocratica.

²²⁴ Fr. 2 D.

²²⁵ Leg. 685 DE.

²²⁶ Herod. VI, 52, 1; Apollod. II, 8, 2-5; Strab. VIII, 3, 33; Paus. II, 18, 7; III, 13, 4; V, 3, 5-7; VIII, 5, 6.

²²⁷ Plat. *Alcib.* I. 120 E-121 C.

²²⁸ Fr. 8 D.

²²⁹ Prodic. fr. 2 DK.

²³⁰ Xenoph. *Symp.* 8, 29.

²³¹ Tatian. *Ad Graec.* 3, 14; Orig. *C. Cels.* III, 66.

Se i Dori si ritenevano discendenti dagli Eraclidi, i Romani identificavano con l'«esercito di Eracle» la prima ondata di pastori indoeuropei che sottomisero l'Italia ligure: l'eroe-dio sarebbe penetrato in Italia attraversando le Alpi, sconfiggendo i Liguri che tentavano di sbarrargli la via²³² e togliendo loro molte terre che diede ai Greci del Lazio²³³; avrebbe debellato Caco, eponimo dei preindoeuropei Caci o Casci, fosse esso il capo di una banda di razziatori di bestiame²³⁴ particolarmente invisi ai pastori nomadi venuti dal nord, o fosse un re locale la cui roccaforte fu espugnata dall'esercito invasore²³⁵; si sarebbe fermato per qualche tempo sul Campidoglio, dove avrebbe confermato l'antico culto ligure di Saturno²³⁶, ma avrebbe (secondo la costante prassi indoeuropea) vietato i sacrifici umani, lasciandone solo il simbolo nel rito dell'annegamento di bambole nel Tevere e sostituendovi il tipico sacrificio nomade del fuoco²³⁷; andandosene, avrebbe lasciato una colonia sul Campidoglio abitata da quelli dei suoi soldati che preferirono restare²³⁸. L'ondata-Eracle non si identificava, nella tradizione annalistica, con l'ondata-Romolo, ma la precedeva: al momento del costituirsi della città Eracle aveva già conquistato tutta l'Italia fondando città, favorendo la convivenza di popoli diversi, sostituendo le tirannidi con governi legali, deviando corsi d'acqua e tracciando nuove vie²³⁹, tanto che era onorato come dio nella maggior parte della penisola²⁴⁰; aveva costruito egli stesso l'Ara Massima nel Foro Boario sul Palatino e l'aveva consacrata col sacrificio di un vitello (poi sempre rinnovato a Roma) per ringraziamento del ricupero dei buoi rubati da Caco²⁴¹, cosicché Romolo tracciò praticamente il solco della Roma quadrata attorno a quell'antico altare²⁴² e subito dopo sacrificò a Ercole²⁴³, unica divinità comune coi Greci da lui adorata, e solo perché il suo mito era paradigma di *virtus* nel senso romano²⁴⁴. In effetti Ercole fu per i Romani dio di battaglia, di coraggio e di vittoria, tanto che dal suo culto vennero sempre escluse le donne²⁴⁵: nel mito premiava i più valorosi tra i suoi soldati col possesso di parte delle terre conquistate²⁴⁶; nel culto era invocato per la vittoria²⁴⁷, al punto che Manio Acilio si arrampicò fin sul monte Eta per sacrificare a Ercole nel luogo dove si diceva fosse morto sul rogo, prima di affrontare lo scontro con gli Etoli²⁴⁸; ma, se invocato dai comandanti dei due opposti eserciti, ascoltava il più coraggioso²⁴⁹; e, dopo l'espugnazione di Boviano nel 305, gli venne eretta una grande statua

²³² Dion. Halic. I, 41, 3.

²³³ Ivi, 40, 3.

²³⁴ Liv. I, 7, 5-7; Dion. I, 39, 2-4.

²³⁵ Dion. I, 42, 2-3.

²³⁶ Ivi, 34, 4-5.

²³⁷ Ivi, 37, 3.

²³⁸ Ivi, 34, 1-3.

²³⁹ Ivi, 41, 1-2.

²⁴⁰ Ivi, 40, 6.

²⁴¹ Liv. I, 7, 10-11; X, 23, 3; Dion. I, 39, 4; 40, 6; Tac. *Ann.* XV, 41.

²⁴² Tac. *Ann.* XII, 24.

²⁴³ Liv. I, 7, 3.

²⁴⁴ Ivi, 8, 15.

²⁴⁵ Varr. ap. Macrob. *Sat.* I, 12, 28.

²⁴⁶ Dion. I, 42, 4.

²⁴⁷ Liv. X, 18, 14.

²⁴⁸ Liv. XXXVI, 31, 1-3.

²⁴⁹ Plut. *Emil.* 19.

in Campidoglio²⁵⁰. Fu anche dio dei nobili e dei liberi: nel 314 il censore Appio Claudio Cieco ordinò ai Potizi, *gens* che monopolizzava il culto di Ercole per una tradizione che veniva fatta risalire alla visita dell'eroe stesso a Evandro, di affidare tale culto ai servi pubblici, ed essi obbedirono, ma furono tutti puniti con la morte entro l'anno, e il censore pagò egli pure il sacrilegio, qualche anno dopo, con la ben nota cecità²⁵¹. Catone, l'uomo che cominciava tutte le sue orazioni con l'invocazione agli dèi, non amava scriverne i singoli nomi (troviamo solo quello di Giove Ottimo Massimo²⁵²) come rifiutava di scrivere i nomi dei generali nelle opere storiche: tuttavia è pressoché certa l'impressione che dovette lasciare nella sua mente ciò che vide da giovane a Taranto, alla cui presa egli aveva partecipato come semplice soldato²⁵³, allorché il suo generale e modello di vita²⁵⁴ Fabio Massimo, decidendo di lasciare ai vinti Tarantini «i loro dèi adirati», fece portare a Roma e collocare in Campidoglio solo la colossale statua di Ercole²⁵⁵, che era poi l'Eracle spartano, essendo Taranto l'unica colonia lacedemone esistente nel mondo antico. Nel 211 fu eretto nel Circo Flaminio un tempio dedicato a Ercole custode²⁵⁶, entro il quale vent'anni dopo Scipione Nasica eresse una statua del dio-eroe in seguito a un responso dei decemviri depositari dei Libri Sibillini; e assai devoto gli fu Crasso, che gli offrì la decima parte delle ricchezze accumulate durante il suo primo consolato²⁵⁷ e che più tardi, nuovamente console al fianco di Pompeo nel 70, gli dedicò un gigantesco sacrificio, nel corso del quale imbandì per il popolo un banchetto di diecimila tavole²⁵⁸.

L'eroe dorico-latino non poteva evitare di essere l'eroe principe della commedia dorico-latina, sia pure con le sue derivazioni attiche laconizzanti. La farsa fliacica della Magna Grecia lo rappresentò schiettamente dorico, rude e gagliardo, formidabile mangiatore, insaziabile bevitore, virile amator di donne, secondo un *cliché* non ignoto a Pindaro e ad altri poeti lirici: le *Nozze di Ebe* elencano la smisurata lista di piatti presente nel suo banchetto matrimoniale; un frammento del *Busiride* ci presenta un personaggio terrorizzato dalla sua voracità e dal rumore delle sue mandibole; e nulla sappiamo, a parte i titoli, del *Viaggio di Eracle alla conquista del cinto di Ippolita* e dell'*Eracle ospite di Folo*. Crude descrizioni della brutalità di Eracle si trovano spesso anche nelle commedie di Epicarmo; la farsa megarica, a quanto ci dice Aristofane²⁵⁹, lo mostrava «derubato con l'inganno del suo pranzo» (*tò dêipnon exapatómenos*), nonché, presumibilmente, sacrosanto punitore del ladro a suon di clava; e, sempre sulla traccia delle parabasi aristofanesche²⁶⁰, nelle più antiche commedie attiche comparivano Eracli «intenti a impastare» (*máttontes*) e sempre affamati (*peinóntes*). Aristofane nella stessa parabasi si vanta di essere stato il primo a far cessare queste ormai stucchevoli

²⁵⁰ Liv. IX, 44, 15-16.

²⁵¹ Liv. IX, 29, 8-11; Dion. I, 40, 4-5.

²⁵² Cic. *De off.* III, 29, 104.

²⁵³ Plut. *M. Cat.* 2.

²⁵⁴ Ivi, 3.

²⁵⁵ Plut. *F. Max.* 22.

²⁵⁶ Ovid. *Fast.* VI, 209.

²⁵⁷ Plut. *Crass.* 2.

²⁵⁸ Ivi, 12.

²⁵⁹ *Vesp.* 57-60.

²⁶⁰ *Pax* 741.

maschere, e di avere egli stesso emulato lo sdegno (*orgê*) dell'eroe attaccando in campo aperto i giganti della politica, soprattutto Cleone²⁶¹: il passo è assai illuminante per capire lo spirito della prima parte delle *Rane*, dove un ridicolo Dioniso, spaccamontagne a parole ma terrorizzato di fronte ai pericoli, pretende di confrontarsi (anche nell'abbigliamento) con un Eracle di tutto rispetto, suscitando la sua irresistibile ilarità nel vedere la pelle di leone sul vestitino color zafferano e la clava accoppiata al lezioso coturno tragico²⁶². Se ricordiamo che Eracle è Aristofane stesso come punitore degli *hybristai* troppo cresciuti, che il coturnato Dioniso è il dio della tragedia, che si trasforma in un ridicolo Eracle per nostalgia di Euripide appena morto²⁶³, ci rimane difficile non vedere nei due Eracli, il vero e il falso, la commedia e la tragedia, o più esattamente la commedia di Aristofane e l'*Eracle* di Euripide, additato evidentemente più come cattiva commedia che come vera tragedia. Neanche nelle farse italiche dovette mancare Ercole, se è vero che l'unica commedia mitologica di Plauto ha per tema il concepimento e la nascita del terribile castigamatti, il che fa pensare che Plauto nello scriverla avesse presenti, oltre ai suoi modelli ellenistici, i *phlyakes* ed Epicarmo; né d'altro lato è facile trovare un'origine diversa dalla «commedia di piazza» nella grottesca tradizione riportata da Plutarco²⁶⁴ secondo la quale Ercole avrebbe vinto Acca Larenzia giocandosela ai dadi col sagrestano dell'Ara Massima.

Il comico si rivela in tal modo come l'altra faccia della morale aristocratica, ed Eracle la sintesi delle due facce: come a dire che il comico parla dorico o latino o osco, e si esprime in attico solo in funzione di attacco alla democrazia e all'antilaconismo. Il comico rimarrà sempre, da allora, la trasposizione scenica di un mondo a morale unica: alle sue origini la morale trionfava quando venivano puniti gli uomini volgari che pretendevano di usurpare il rango di chi era loro superiore, da Pappo agli Eliasti, da Cleone a Pircopolinice; in un secondo momento, e dopo consistenti iniezioni di psicologia tragica, la morale trionfò nei riconoscimenti dei trovatelli, nei ravvedimenti dei padri dispotici, nelle burle giocate dagli schiavi astuti ai ricchi volgari; ma sempre lo scioglimento finale consacrò il principio che la verità è una, che il bene è uno, che uno è il giusto. Il comico è dunque la faticosa sintesi raggiunta attorno alla metà del primo millennio avanti Cristo in una società travagliata dal conflitto tra due costumi opposti, che presto contrassegnarono due classi sovrapposte: ma una sintesi imperniata sulla vittoria, fisica e morale, di un contendente sull'altro (commedia antica); o sulla conciliazione dei contendenti (commedia nuova e latina); il che significa eludere la contraddizione, minimizzare il conflitto, ridere degli sconfitti. La struttura a caste di Sparta, la Roma dominata dalla *nobilitas* risorta sulle ceneri dell'esauito patriziato, la nobiltà frustrata e nostalgica di Mégara e di Atene, sono i terreni fertili della moralità a senso unico, in cui la tradizione è il bene e la rivoluzione il male; che è come dire dello spirito comico al di là dei lazzi e delle oscenità che ne costituiscono la facciata accattivante e ne mascherano la *kakónia*, il rancore profondo.

²⁶¹ Ivi, 752-3.

²⁶² *Ran.* 45-7.

²⁶³ Ivi, 65-6.

²⁶⁴ *Rom.* 5.

PARTE III
IL TRAGICO O IL MONDO A DOPPIA MORALE

1
LA PATRIA DEL TRAGICO: ATENE.

Sparta fu un caso isolato e paradigmatico: fuori di essa, e più ancora fuori del mondo dorico, la Grecia subì meno fortemente che l'Italia e altre parti d'Europa l'influsso dei conquistatori di lingua indoeuropea; e in essa la civiltà neolitica lasciò più tracce che altrove. D'altro lato anche l'isolamento, la compattezza, la durezza politica e morale della «società di eguali» spartiate confermano l'estraneità dei non Dori ai costumi dorici, che è come dire la sopravvivenza di costumi decisamente contrari a quelli dei dominatori. Già i poemi omerici, primo documento della morale aristocratica, rivelano una certa cura (mancante invece, ad esempio, in Esiodo) nel tacere o espungere gli elementi magici e meravigliosi (si è pensato che per questo l'*Iliade* non arrivasse fino alla presa di Troia, troppo ricca di prodigi); e anche i fatti di sangue non strettamente collegati alla guerra, i delitti, le azioni ripugnanti e mostruose, le stranezze; mentre passano decisamente in seconda linea le divinità pacifiche o mistiche o spaventose, da Demetra a Dioniso, da Ecate a Prometeo, dai numi cosmogonici alle Erinni e ai Titani, e nell'*Iliade* (dove una *nékyia* sarebbe inconcepibile) anche quelle infernali, nonché i sacrifici umani tipo quello di Ifigenia; cosicché unica traccia delle ombre pre-nomadiche è quel destino, quella *môira* o *âisa*, che incombe senza giustificazione e senza scampo perfino sugli dèi. Martin Nilsson ha giustamente distinto due opposti modi di studiare la religione greca (o forse le due religioni greche), l'uno dal punto di vista dei contadini e delle plebi urbanizzate, l'altro secondo la prospettiva delle classi più elevate, quest'ultimo sostanzialmente coincidente con quello omerico: ma la storia della religione greca, come bene ha messo in evidenza Raffaele Pettazzoni, è la storia del progressivo riemergere delle divinità agricole escluse dal pantheon ufficiale, in stretta relazione col progressivo allargamento del ceto dotato di diritti politici, fino alla democrazia.

I riti stagionali neolitici sopravvissero tenacemente nelle festività elleniche. Per il rito ierogamico della semina va ricordata la cerimonia che si celebrava sul Citerone, in Beozia, nel corso della quale la «sposa del dio» veniva portata allo sposo su un carro¹; e non vanno dimenticate le feste di Demetra Mysia, nella zona di Pellene in Acaia, che vedevano gli uomini, esclusi nel terzo giorno, rientrare allegramente nel quarto e scambiare con le donne beffe e motti scurrili². Il rito «materno» del primo grano³ rimase vivo nelle Talisie (*thalýsia* = «primizie»), feste del grano appena spuntato⁴: a Cos includevano la consumazione rituale di pani⁵, come le Mazones di Figalia in Arcadia⁶, le Megalartia di Delo,

¹ Paus. IX, 3, 2-8.

² Paus. VII, 27, 9-10.

³ Su cui cfr. II. IX, 534.

⁴ Theocr. VII, 144 ss.

⁵ Eustath. ad II. IX, 530.

⁶ Athen. IV, 148 F ss.

e molte altre feste greche di epoca classica⁷. Quanto alla cerimonia sacrificale e funebre delle messi, ne sono tracce in tutta la Grecia i *pharmakói*, sacrifici umani spesso simulati (come il salto dalla rupe di Leucade, in cui la vittima gettata in mare veniva poi salvata dai barcaiuoli⁸), ma a volte anche reali, come tra i Greci anatolici del VI secolo (che picchiavano sui genitali con rami di fico, e poi uccidevano, un uomo brutto e deforme⁹), o ad Abdera (dove la vittima era lapidata¹⁰), o ad Alo in Acaia (dove i discendenti di Citissoro venivano condotti al sacrificio se sorpresi nel pritaneo¹¹), o a Marsiglia¹²: ricordo di antichi sacrifici erano, in Laconia, la pubblica flagellazione dei fanciulli (modifica della loro uccisione in onore di Artemide Orthia¹³) e la corsa degli «Stafilodromi» nella festa dei Karneia, effettuata da giovani scapoli che, recando grappoli d'uva, inseguivano uno di loro ricoperto di bende e, se lo prendevano, ottenevano prosperità e fortuna per tutto l'anno¹⁴; in Attica la leggenda dell'eroe Echeteo che, vestito da contadino e usando come arma un aratro, avrebbe ucciso molti Persiani, poi seppelliti senza tomba come i chicchi del grano¹⁵; e la festa della mietitura, a prescindere dall'aspetto sacrificale, si celebrava in tutta la Grecia sotto il nome di «Dipolie» e nella Sicilia ellenizzata come «discesa di Core agli inferi»¹⁶. Reminiscenze dei riti stagionali erano visibili anche in cerimonie non agricole, come i matrimoni, che conservavano tratti tipici della festa della semina, e i funerali, durante i quali si gettavano sulla tomba fresca semi di grano, come speranza di rinascita¹⁷; nelle dottrine pitagoriche, come quella dell'eterno ritorno delle cose¹⁸ e il paragone tra il reincarnarsi delle anime e il cadere dei «semi sulla terra»¹⁹; e probabilmente anche nelle feste che concedevano temporanea licenza agli schiavi, come le Dionisiache²⁰, le Pelorie della Tessaglia, quelle di Ermetes a Creta e quelle del mese di Gerestio a Trezene²¹.

A parte i riti stagionali, è fuori di dubbio che la magia era assai diffusa nelle classi inferiori del popolo greco: Platone²² elenca vari tipi di fatture e sortilegi, effettuati di solito mediante figurine di cera; ai bambini si davano oggetti destinati a tener lontano il malocchio, che poi si trasformarono nei giocattoli; terapie magiche per ferite e malattie sono attestate da Omero²³, dai tragici²⁴, dai medici²⁵ e da Platone²⁶; altre pratiche magiche venivano effettuate per far cadere

⁷ Athen. III, 109 EF; 138 F; Poll. VI, 75.

⁸ Strab. X, 2, 9, 452; Phot. s.v. *Leukátes*; L. Ampel. *L. Memor.* VII, 4.

⁹ Tzetz. *Chil.* V, 726-61.

¹⁰ Callim. ap. Ovid. *Ib.* 467-8 et Schol.

¹¹ Herod. VII, 197.

¹² Serv. ad *Aen.* III, 57.

¹³ Apollon. ap. Philostr. V. *Apoll.* VI, 20, 2; Paus. III, 16, 10.

¹⁴ Hesych. s.v. *Karnéatai* e *Staphylodrómoi*.

¹⁵ Paus. I, 32, 5.

¹⁶ *Kóres katagoghé* (Diodor. V, 4).

¹⁷ Cic. *De leg.* II, 25, 63.

¹⁸ Eudem. fr. 51.

¹⁹ *Eis gñen spérmatá* (Plat. *Pol.* 272 E).

²⁰ Schol. Hes. *Op.* 370.

²¹ Athen. XIV, 639 B-640 A.

²² *Leg.* 933 AC.

²³ *Od.* XIX, 457.

²⁴ Aesch. *Suppl.* 260-70.

²⁵ Hippocr. *Epid.* 13; [Hippocr.] *Morb. sacr.* passim.

²⁶ *Charm.* 155 D-157 C; *Euthyd.* 290 A; *Resp.* 426 B; *Theaet.* 149 CD.

la pioggia²⁷, tanto che secondo John Frazer allude a simili magie mimetiche anche il mito di Salmoneo folgorato da Zeus perché imitava il fulmine²⁸; e inoltre per scacciare venti malsani o tempestosi²⁹ o per allontanare la nebbia dannosa alle piante³⁰.

Una serie di pratiche magiche era legata al concetto di *áte*, e cioè di colpa (non importa se volontaria o meno) pericolosa anche per i non colpevoli perché contagiosa, ereditaria e (nei casi più gravi) fonte di epidemie³¹: la comunità si difendeva dall'impurità evitando la vicinanza col colpevole³² o col suo cadavere³³, celebrando riti di espiazione³⁴ e di deprecazione³⁵, e soprattutto cerimonie purificatorie³⁶: Pitagora riteneva purificatoria la musica³⁷ e Aristotele la tragedia³⁸, mentre Empedocle vedeva una purificazione cosmica nella reincarnazione³⁹ e gli stoici nell'incendio dell'universo⁴⁰. La magia della parola si manifesta in una serie di formule apparentemente distinte, ma in realtà difficilmente separabili l'una dall'altra, cosicché il vaticinio trapassa nell'augurio, e l'augurio a sua volta nel saluto e nell'ingiuria: lo dimostra il fatto che fin dalle prime fonti greche gli oracoli (volontari o meno) vengono a volte «accettati»⁴¹ fino a premiare l'annunciatore di fausti eventi⁴² e a volte «rifiutati»⁴³ fino a cercar di impedire con la forza all'indovino di parlare⁴⁴ o metterlo a morte se il presagio temuto si avvera⁴⁵, ma comunque mai evitati⁴⁶ anche se il cattivo augurio concerne l'augure stesso⁴⁷; e lo dimostrano anche le formule di pubblica imprecazione o esecrazione (talvolta forse in funzione di sanzioni penali) trovate in tavolette attiche⁴⁸ e in una stele nel teatro di Delo. A volte le parole profetiche sono scritte, come a Dodona sulle foglie della sacra quercia⁴⁹, e più spesso tocca agli animali comportarsi in modo da suggerire gli avvenimenti futuri, come i numerosi uccelli

²⁷ A Crannone, processione attestata da Theopomp. ap. Antigon. Carist. *Mirab.* 15 ss., e raffigurata in monete.

²⁸ Apollod. I, 9, 7; Verg. *Aen.* VI, 585-94; Serv. ad loc.

²⁹ Tim. fr. 30 Jacoby; Paus. II, 34, 2; Arrian. III, 16, 8; Procl. in Plat. *Tim.* 213; Hesych. s.v. *Anemokôitai*; Schol. Apoll. Rh. II, 498; cfr. [Hippocr.] *Morb. sacr.* 1; Callim. *Orig.* 32 ss.

³⁰ Theophr. *Hist. plant.* VII, 5, 4.

³¹ Soph. *Oed. T.* 95 ss.; Plat. *Phaedr.* 244 DE; e si veda Aristot. *Rhet.* 1418 a 24-26 sulla capacità di Epimenide cretese di spiegare mali presenti con colpe passate inespiate.

³² Plat. *Leg.* 866 D; Aristot. *Resp. Ath.* LVII, 4; Paus. I, 29, 11; Poll. VIII, 120.

³³ Plat. *Leg.* 855 A; 873 B; Xenoph. *Hell.* I, 7, 22.

³⁴ Paus. II, 3, 7; iscriz. di Locri in *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institut* 14, 1911, pp. 163 ss.

³⁵ Plat. *Leg.* 854 BC.

³⁶ Heraclit. fr. 5 DK; Herod. I, 35, 2; Plat. *Leg.* 881 DE; Theophr. *Charact.* 16; Sud. s.v. *Diáisia*.

³⁷ Aristoxen. ap. Iambl. *V. Pyth.* 111.

³⁸ *Poet.* 1449 b 28.

³⁹ Frr. 112 ss.

⁴⁰ Arnim *St. V. Fr.* II, p. 184.

⁴¹ *Od.* XVIII, 110-7; Herod. I, 63, 1.

⁴² Paus. III, 11, 5.

⁴³ *Il.* I, 101-12.

⁴⁴ Eur. *Hec.* 1275-84.

⁴⁵ Paus. II, 21, 3.

⁴⁶ Herod. V, 56.

⁴⁷ *Il.* II, 859-61; Verg. *Aen.* IX, 327-8.

⁴⁸ *C. Inscr. Att., App.* ed. Wünsch, n. 96-97 e 107.

⁴⁹ Verg. *Aen.* III, 444.

e serpenti dei poemi omerici, o la scimmia di Dodona⁵⁰, mentre tale funzione viene assegnata anche a comportamenti umani involontari, come lo starnuto⁵¹ e soprattutto i sogni⁵²: la mantica è comunque sempre connessa con la terra, e non solo a Delfi, dove l'oracolo era stato della Terra prima che di Apollo⁵³ e ancora in epoca classica erano i vapori provenienti dal sottosuolo a ispirare la Pizia⁵⁴, o a Dodona, dove i sacerdoti dormivano sulla nuda terra⁵⁵ per attingervi l'interpretazione dello stormire della sacra quercia⁵⁶, ma anche ad Olimpia, dove la Terra aveva un famoso oracolo⁵⁷, e ad Ege in Acaia, dove i sacerdoti della Terra predicavano l'avvenire stando sui bordi di una spaccatura del terreno⁵⁸. Affine all'oracolo è l'ordalia, sia per il suo carattere di sostituto primitivo del procedimento penale (l'ordalia è insieme prova, sentenza e pena), sia per il suo doppio aspetto di magia della parola e di magia dell'azione: a livello di azione stanno le frequenti ordalie consistenti in immersioni⁵⁹, salti da precipizi come quello di Leucade, «pesatura dell'anima» come sembra risultare dalle bilancette funerarie trovate a Micene, ingerimento di veleni, e perfino estrazione a sorte⁶⁰, tanto che è stata vista una traccia di ordalia nell'usanza democratica di assegnare le cariche per sorteggio; a livello di parola l'ordalia tipica è il giuramento sul passato (mentre quello sul futuro rientra nei vaticini e nelle imprecazioni), anch'esso usato nel diritto penale arcaico, come a Siracusa, presso il tempio degli dèi Palici, dove si giurava sull'orlo di una solfatara e lo spergiuro cadeva asfissiato dai vapori⁶¹; parola e azione confluiscono in certi casi in cui il giuramento era scritto su tavoletta, e la tavoletta era gettata in acqua, in modo che affondando rivelasse lo spergiuro e condannasse a morte il colpevole⁶², o (come ad Afrodisia nella cosiddetta «prova dell'acqua di Stige») veniva appesa al collo di una ragazza che per provare la propria illibatezza entrava in acqua fino alle ginocchia dopo aver giurato, essendo stabilito che, in caso di spergiuro, le acque sarebbero salite fino a raggiungere la tavoletta⁶³. Era forse una forma più solenne di giuramento il cosiddetto *potlatch*, riunione stagionale di nobili con scambio di preziosi doni per ribadire alleanze, assai frequente in tutti i popoli antichi (Tucidide⁶⁴ e Senofonte⁶⁵ l'attestano nei Traci) e ritenuta presente in Grecia nei tempi arcaici in base ai doni che Glaucò e Diomede si scambiano una volta accertata l'antica amicizia delle famiglie, a sua volta fondata su precedenti scambi di doni⁶⁶: Louis Gernet ha ritenuto che dal *potlatch* derivassero molti istituti

⁵⁰ Cfr. Cic. *De divin.* I, 34 ss.

⁵¹ *Od.* XVII, 541 ss.

⁵² *Il.* XXIII, 65 ss.; Pind. *Ol.* XIII, 65 ss.; Cic. *De divin.* I, 20 ss.; 48 ss.; cfr. Herod. V, 56.

⁵³ Aesch. *Eum.* 1-8; Plut. *Pyth. Orac.* 17, 402 D.

⁵⁴ Cic. *De divin.* I, 19, 38.

⁵⁵ *Il.* XVI, 234-5.

⁵⁶ *Od.* XIV, 327-8.

⁵⁷ Paus. V, 14, 10.

⁵⁸ Paus. VII, 25, 13.

⁵⁹ Paus. X, 19, 2.

⁶⁰ *Il.* VII, 170-92.

⁶¹ Polem. ap. Macrob. *Sat.* V, 19, 15 ss.

⁶² [Aristot.] *De Mir. auscult.* 57.

⁶³ Achill. Tat. VIII, 12.

⁶⁴ *Il.* 97, 3-4.

⁶⁵ *Anab.* VII, 3, 7 ss.

⁶⁶ *Il.* VI, 212-36.

giuridico-economici dell'antica Ellade, come il contratto matrimoniale, la dote, il commercio, ecc.

Macchia, purificazione, oracolo e giuramento trovano la loro sintesi a livello cosmico nel famosissimo frammento 115 di Empedocle: un antico vaticinio del Destino, convalidato da inviolabili giuramenti, ha decretato che tutte le anime contaminate o spergiare si purifichino della loro colpa reincarnandosi per 30.000 anni in ogni possibile forma corporea, rifiutate dagli elementi e respinte da un elemento all'altro fino a purificazione ultimata e al loro ritorno tra gli esseri beati; da ciò ha avuto origine l'universo con le sue infinite entità viventi.

Come la magia agreste, anche queste svariate forme di magia irradiavano da Creta, massimo centro delle cerimonie magico-religiose preelleniche. Strabone⁶⁷ dice che in quell'isola la dura dominazione dorica non aveva cancellato del tutto nei soggetti le più antiche tradizioni: lo stesso Strabone dedica il terzo capitolo del decimo libro al problema dei Cureti, che abbiamo visti associati al culto cretese di Zeus Kuros e che (come Strabone precisa al paragrafo 11 del capitolo in questione) continuavano a celebrare in onore del divino fanciullo culti orgiastici; d'altro lato Diodoro Siculo⁶⁸ ci parla di una festa presso il fiume Theren vicino a Cnosso durante la quale veniva imitato il matrimonio tra Zeus (evidentemente lo Zeus cretese) ed Era. Diodoro⁶⁹ parla di veri e propri misteri celebrati a Cnosso, Porfirio⁷⁰ descrive misteri officiati dai Dattili nella grotta dell'Ida, ai quali sarebbe stato iniziato anche Pitagora, contrariamente ad altre tradizioni che vogliono il sapiente samio iniziato in Egitto⁷¹ o in Caldea presso Zarata⁷², certamente identico a Zarathustra. Ma Diodoro⁷³ ritiene di origine cretese non solo i misteri di Cnosso, bensì tutti i misteri greci:

I Cretesi affermano che gli onori resi agli dèi, i sacrifici e l'iniziazione ai misteri sono originari di Creta, dove venivano esercitati palesemente (*phanerós*), e che gli altri popoli li hanno presi da loro.

È evidente che la metamorfosi dei culti «palesi» in culti segreti, o misteri che dir si voglia, è strettamente connessa alla situazione creatasi con l'invasione dorica e alla conseguente distruzione delle tradizioni cretesi-micenee. Tali tradizioni si conservarono, all'interno di associazioni segrete, nei ceti contadini dell'intera Ellade e soprattutto delle regioni meno direttamente toccate dall'invasione: la segretezza era difesa con la taccia di empietà riservata agli iniziati che (come accadde ad Eschilo) diffondessero dottrine o riti segreti, o anche ai non iniziati che cercassero di conoscerli⁷⁴. Oltre ai misteri eleusini e orfico-dionisiaci, dei quali si tratterà tra non molto, e alla penetrazione in terra greca di misteri non greci (Iside, Cibebe, Mithra), di cui si parlerà assai più tardi, dato il carattere re-

⁶⁷ X, 4, 17, 481.

⁶⁸ V, 72, 4.

⁶⁹ V, 77, 3.

⁷⁰ V. *Pyth.* 17.

⁷¹ Isocr. 11, 28; Plut. *De Is.* 10; cfr. Herod. II, 81, 2; 123, 3.

⁷² Plut. *De an. procr.* 2, 1012 E; Clem. *Strom.* I, 15; 69; Hippol. *Ref.* I, 2, 12.

⁷³ L. cit.

⁷⁴ *Hymn. Caer.* 477-82; Herod. II, passim; Paus. I, 38, 3-7.

cente di tale penetrazione, vanno ricordate alcune varianti del culto eleusino, per lo meno in quanto imperniata sempre sulla coppia delle dee agricole, la madre e la vergine: simili a Demetra e a Core sembrano le *megálai theái*⁷⁵ presenti con altri dèi (elencati in un'iscrizione di Konstantinoi⁷⁶) nei misteri di Andania in Messenia, nel cuore del Peloponneso dorico; eguali analogie presentano i Kabiri, divinità dei misteri di Samotracia⁷⁷ che Erodoto⁷⁸ riteneva la fonte degli Eleusini, i cui nomi (Axíeros, Axiokérsa, Axiókeros) tramandatici da Mnasea di Patara⁷⁹ sono stati interpretati come Demetra, Persefone e Ade, anche perché sembra accertato che le sacre rappresentazioni di Samotracia mimassero la ricerca di una dea scomparsa⁸⁰; e un'identità con Demetra e Core è stata ipotizzata anche per Damia e Auxesia, che erano al centro di misteri celebrati a Egina ed Epidaurò da cori di donne e di uomini che rivolgevano invettive scurrili alle donne del paese⁸¹. Da Creta i Greci dovettero ricevere, oltre ai misteri, anche i giochi, la musica e le danze: Apollo, recandosi a Delfi per prendere il posto di ispiratore di vaticini prima riservato alla Terra, avanzava suonando la lira, seguito da Cretesi di Cnosso, destinati a diventare suoi sacerdoti, che cantavano il Peana⁸²; i giochi olimpici (probabilmente di origine funeraria) venivano fatti risalire a Climeno figlio di un Eracle «Dattilo» dell'Ida⁸³, e cioè di un re sacro cretese.

Oltre alle divinità eleusine e al citato culto oracolare della Terra⁸⁴ molti altri dèi ctonii si contrappongono, nella religiosità popolare, agli «olimpici»: *chthónioi theói* erano onorati a Gela, e loro sacerdoti erano i Dinomenidi, poi tiranni di Siracusa⁸⁵; venivano invocati, a detta di Filostrato, anche nell'isola di Lemno, nei nove giorni in cui si spegnevano tutti i fuochi in attesa che una nave portasse da Delo il fuoco nuovo. Alla testa di queste divinità pre-olimpiche sta naturalmente la coppia Crono-Rea, che Esiodo descrive come il primo re e la prima regina degli dèi, poi detronizzati dal loro figlio minore Zeus⁸⁶: a Olimpia le *basilai* (sacerdotesse-regine) sacrificavano a Crono⁸⁷, a Magnesia sul Meandro il mese Cronio era quello della semina⁸⁸, e in tutta la Grecia le feste dette Kronia erano orge sfrenate⁸⁹ come i Saturnali latini⁹⁰ ad esse assimilati; ma ad Olimpia a Crono si abbinava la «Madre» (e cioè Rea), cui erano associati i cimbali di bronzo del tempio di Zeus, e la coppia divina pre-olimpica aveva un tempio anche ad Atene⁹¹, mentre in Messenia si venerava una statua della «madre degli dèi»⁹²

⁷⁵ Paus. IV, 1, 6; 33, 4.

⁷⁶ C.I. Gr. V, 1, 1390.

⁷⁷ Diod. V, 47-49.

⁷⁸ II, 89.

⁷⁹ Fr. 127 Müller.

⁸⁰ Ephor. fr. 12 Müller; Schol. Eur. *Phoen.* 7.

⁸¹ Herod. V, 83, 2-3.

⁸² *Hymn. Apoll. Pyth.* 336 ss.

⁸³ Paus. V, 7, 6 ss.; 8, 1.

⁸⁴ Paus. X, 12, 10.

⁸⁵ Herod. VII, 153, 2.

⁸⁶ *Tb.* 453-91.

⁸⁷ Paus. VI, 20, 1.

⁸⁸ *S. Inscr. Gr.* Dittenberger, n° 553, righe 15-16.

⁸⁹ Athen. XIV, 639 B ss.

⁹⁰ Macrobi. *Sat.* I, 7, 24-26.

⁹¹ Paus. I, 18, 7.

⁹² Paus. IV, 31, 6.

e in Arcadia un santuario di Rea in una grotta sui monti⁹³. Altri aspetti della Pòtnia preellenica rimasti nell'ombra furono Ecate, il cui grande prestigio ci risulta chiaramente attraverso l'elogio che ne fa Esiodo nella *Teogonia*⁹⁴, e Nemese, grande dea madre agricola⁹⁵ simile ad Adrastea, effigiata su un carro tirato da grifoni, identificata nelle iscrizioni⁹⁶ con «Oupis di Ramnunte» (e cioè con l'antica dea di Efeso detta dai Greci Artemide), e solo in seguito divenuta nume del destino e della vendetta. Nell'*Andromaca* euripidea⁹⁷ la Nereide Teti annuncia a Peleo che verrà con altre cinquanta Nereidi a portare Achille nel regno dei morti: ciò sembra concordare col monumento funebre di Xanto, dove si vedono sirene alate (interpretate da Picard come Nereidi) che tengono nelle braccia figurine umane, probabilmente i morti che le dee marine portano via. Le divinità più tipicamente infernali sono comunque le Erinni, dichiaratamente preolimpiche⁹⁸: che esse altro non siano se non le dee agricole locali escluse dall'Olimpo lo dimostrano sia l'inclusione tra esse di Demetra nell'inno omerico a lei dedicato⁹⁹, sia il frequente aspetto «erinnico», con serpenti per capelli, della tenebrosa Ecate¹⁰⁰. Meno precisate delle Erinni sono le Kères, a volte divinità inferre, a volte semplici malanni, da Omero¹⁰¹ a Esiodo¹⁰² fino ad Eschilo¹⁰³ che le identifica appunto con le Erinni. A questi culti pre-greci dell'area ellenica vanno aggiunti quelli di origine esterna: potremmo fare l'esempio del dio itifallico Priapo, proveniente da Lampsaco in Asia Minore; o le influenze della religione oracolare egizia su quella greca, che la leggenda dodonea voleva portate al locale tempio di Zeus da una colomba nera involatasi dal tempio di Ammone a Tebe, e che i sacerdoti di Ammone più correttamente consideravano scaturite dall'emigrazione di una sacerdotessa egiziana rapita a Tebe da pirati fenici e rivenduta a Dodona¹⁰⁴; o, infine, il culto della dea tracia Kotys a Corinto e in Sicilia.

Oltre alle divinità inferre, i morti stessi ricevevano un culto, anche se diverso da quello degli dèi, dato che l'*apotropé* ad essi rivolta era un rito per tenerli lontani¹⁰⁵: venivano invocati più volte¹⁰⁶ per ottenere da essi o predizioni di eventi futuri¹⁰⁷ o, in cambio di sacrifici e libagioni, la grazia di «mandarci su le cose buone»¹⁰⁸, e cioè di favorire da sotto terra la buona crescita delle messi; l'ombra del morto era concepita spesso visibilmente come ometto, uccello, farfalla, mosca, ape, e come tale riceveva culto. Intermedio tra il culto degli dèi inferi e quello dei morti doveva essere il culto degli eroi: in effetti un gruppo di storici li ritiene divinità preelleniche decadute, un altro gruppo nobili e re del passato

⁹³ Paus. VIII, 36, 2.

⁹⁴ Vv. 411-52.

⁹⁵ Nella statua descritta da Paus. I, 33, 3 tiene un ramo di melo come Diana Nemorensis.

⁹⁶ *I. Gr. Sic. et It.* I, 389; II, 87.

⁹⁷ Vv. 1263-8.

⁹⁸ Aesch. *Eum.* 150; 162.

⁹⁹ Vv. 123-4.

¹⁰⁰ Ricordiamo Theocr. *Mag.* 12 ss. e il piatto di Rodi ora al British Museum.

¹⁰¹ *Il.* II, 834; XII, 236; XVIII, 535; XIII, 78-9; *Od.* XI, 171.

¹⁰² *Tb.* 217.

¹⁰³ *Sept.* 1060.

¹⁰⁴ Herod. II, 54-55.

¹⁰⁵ Hippocr. *De somn.* 639.

¹⁰⁶ *Od.* XI, 29; Aristoph. *Ran.* 1175-6.

¹⁰⁷ *Od.* XI, 91 ss.

¹⁰⁸ Aristoph. *Tagenist.* fr. 488, 12-4.

dalle tombe particolarmente sontuose e venerate; e questa seconda ipotesi sembra confermata dal fatto che, mentre gli animali sacrificati agli dèi venivano uccisi con la testa sollevata verso il cielo, quelli immolati in onore degli eroi morivano guardando verso terra, sottintendendo che sottoterra vivevano gli eroi così adorati (non a caso Eracle, onorato in certi luoghi come dio e in altri come eroe, riceveva ora l'uno ora l'altro sacrificio). Esplicitamente nel sottosuolo venivano collocati Trofonio venerato a Lebadeia in Beozia (dove gli veniva sacrificato il tipico animale dei culti ctonii, l'ariete¹⁰⁹) e Amfiarao presso Tebe¹¹⁰; a Orcomeno riceveva culto la tomba di Atteone¹¹¹, adorato anche a Platea con sacrifici assieme agli altri eroi Andocrate, Leucone, Pisandro, Damocrate, Ipsione e Polliido¹¹², e un culto a base di sacrifici e processioni (sostituito dal tiranno Clistene con quello di Melanippo) riceveva a Sicione il sepolcro di Adrasto sito nel recinto sacro del Pritaneo¹¹³; a Sparta era onorata la tomba dell'eroe Astrabaco, sita nel cortile del palazzo reale, e la leggenda voleva che il morto fosse riuscito a fecondare la regina, terza moglie del re Aristone, concependo miracolosamente il futuro re Demarato¹¹⁴. C'era un culto di Ippolito a Trezene¹¹⁵ e di Ila, con una festa orgiastica sui monti, a Cio¹¹⁶; a Delfo si celebrava addirittura un'antica «festa degli eroi»¹¹⁷; ma il più importante culto eroico era quello di Elena, sia a Sparta, dove era onorata con Menelao¹¹⁸, aveva due templi¹¹⁹ e le era dedicata la festa delle Heléneia o Helenephória in cui venivano portati in processione oggetti segreti detti *helénai*¹²⁰, sia in Egitto, alla bocca Canobica del Nilo, dove si voleva avesse soggiornato presso Proteo mentre a Troia si combatteva per una sua falsa immagine, dove era detta «Afrodite straniera»¹²¹, dove sorgeva un santuario a lei consacrato¹²² e dove era venerata la sua tomba¹²³.

Da quanto detto risulta evidente che il mondo magico-religioso preellenico sopravviveva anche tra le plebi delle regioni più duramente oppresse dalle aristocrazie patriarcali doriche, come Creta e la maggior parte del Peloponneso: è dunque intuibile che tali sopravvivenze fossero più radicate e più numerose nelle poche regioni risparmiate dalla grande invasione. Erodoto¹²⁴ e Tuciddide¹²⁵ concordano nell'informarci del fatto che le due regioni rimaste indenni furono l'Attica, allora arida e comunque tagliata fuori dalla via maestra adducante al Peloponne-

¹⁰⁹ Paus. IX, 39, 6.

¹¹⁰ Strab. IX, 2, 10, 404; Paus. IX, 8, 3.

¹¹¹ Paus. IV, 38, 5.

¹¹² Plut. *Arist.* 11, 3.

¹¹³ Herod. V, 67; Dieuchid. fr. 3 Müller.

¹¹⁴ Herod. VI, 68.

¹¹⁵ Eur. *Hippol.* 1423 ss.; Paus. II, 32, 1; Diod. IV, 62.

¹¹⁶ Apoll. Rh. I, 1350 ss.; Strab. XII, 564.

¹¹⁷ *Herois* (Plut. *Q. Gr.* 12, p. 293 D).

¹¹⁸ Isocr. 10, 63.

¹¹⁹ Herod. VI, 61, 3; Paus. III, 15, 3; 19, 9.

¹²⁰ Polyb. X, 191.

¹²¹ *Xenia* (Herod. II, 112, 2).

¹²² Hecat. ap. Steph. Byz. s.v.; Eustath. ap. Dion. Perieg. 11, 219 M. et ap. Schol. in Id. 13, 432 M.

¹²³ Epiphan. *Agryr.* 106.

¹²⁴ I, 57; 66.

¹²⁵ I, 2.

so attraverso l'Istmo, e l'Arcadia, specie di fortezza naturale nel cuore del Peloponneso, difesa da alte montagne e abitata da valligiani adattissimi alla guerriglia contro eserciti invasori. La tradizione considerava autoctoni (e cioè pre-dorici) gli Arcadi, contrapponendoli agli «immigrati» (*epélydes*) Dori, Driopi, Elei, Etoli e Lemni¹²⁶: di tale autoctonia essi erano particolarmente fieri, specie dopo la predicazione in senso nazionalista e separatista di Licomede di Mantinea¹²⁷; e si ritenevano solidali con gli altri autoctoni del Peloponneso ridotti in servitù dagli invasori, come apparve chiaro allorché un indovino arcade istigò alla rivolta gli schiavi di Argo¹²⁸, e più tardi, nel quarto secolo, quando effettuavano audaci spedizioni punitive contro i presidi spartani e «nulla li fermava, né la notte, né le intemperie, né la lunghezza del viaggio, né le difficoltà dei valichi montani»¹²⁹. L'Arcadia era il baluardo anti-dorico del Peloponneso, l'asilo inviolabile di tutti coloro che si sottraevano al giogo spartiate, la preda sempre ambita e sempre fallita dell'espansionismo lacedemone¹³⁰: e tutto ciò proprio per le radicali divergenze tra la mentalità politica degli altri Greci e quella degli Arcadi, poco propensi all'urbanesimo e allo Stato unitario (solo nel VI secolo le monete indicano una tenue struttura federativa panarcadica).

La religione arcadica, assai diversa da quella olimpica, era comunque la più vicina al mondo magico neolitico: Erodoto¹³¹ ritiene che solo l'Arcadia conservasse intatti, in quanto unico paese peloponnesiaco non invaso dai Dori, i riti «pelasgici», e cioè preellenici. Neolitici erano i sacrifici umani, sopravvissuti sul monte Liceo fino all'era cristiana; neolitico il culto delle pietre conservatosi anch'esso fino all'era volgare, allorché a Pharai si veneravano ancora trenta pietre quadrangolari ciascuna col nome di un dio¹³²; neolitici e agresti gli dèi «morenti» Attis¹³³ e Dioniso fautore di crescita nelle piante¹³⁴; neolitica, infine, la forte componente ctonia, dalla sorgente di Nonacri considerata la fonte del fiume Stige¹³⁵ al culto della tomba di Anchise presso il monte Anchisa, sulla strada tra Mantinea e Orcomeno¹³⁶, al punto che secondo qualche storico avrebbe avuto origine in Arcadia perfino il dio Ermete come guida delle anime all'Ade. La principale divinità femminile arcadica era Demetra, la «terra madre» o la «madre del grano»: a Figalia era detta *mélaina*, «nera», e rappresentata vestita di nero, a testa di cavallo, con serpenti nei capelli come le Erinni¹³⁷; a Telpusa era detta esplicitamente *Erinys*¹³⁸; e ai caratteri «neri» ed «erinnici» di Demetra, considerati da Erodoto¹³⁹ pre-dorici e sopravvissuti solo in Arcadia dopo l'invasione, fanno riscontro l'Afrodite *melainis* adorata presso Mantinea¹⁴⁰ e analoga a quella

¹²⁶ Herod. VIII, 73; Paus. V, 1, 2; Steph. Byz. s.v. *Arkadia*.

¹²⁷ Xenoph. *Hell.* VII, 1, 23.

¹²⁸ Herod. VI, 83, 2.

¹²⁹ Xenoph. *Hell.* VII, 1, 25.

¹³⁰ Herod. I, 66.

¹³¹ II, 171, 3.

¹³² Paus. VII, 22, 4.

¹³³ Plut. *Sert.* 1.

¹³⁴ *Auxites* (Paus. VIII, 26, 1).

¹³⁵ Herod. VI, 74.

¹³⁶ Paus. VIII, 12, 8.

¹³⁷ Paus. VIII, 5, 8; 42, 4-7.

¹³⁸ Paus. VIII, 25, 4.

¹³⁹ II, 172, 3.

¹⁴⁰ Paus. VIII, 6, 5.

corinzia¹⁴¹, e d'altro lato il sacrario delle Erinni presso Megalopoli¹⁴²; a Feneo, nel tempio detto *Pétroma* («luogo del masso»), si celebravano misteri in onore di Demetra *Kidaria* («che danza la *kídaris*») con scritture custodite entro pietre e una maschera della dea portata dal sacerdote durante il Rituale Maggiore nel momento in cui con una verga percuoteva i morti dimoranti sotto la terra¹⁴³. Un'altra dea, ritenuta figlia di Demetra (e quindi identica a Core), era detta «Salvatrice» (*Sôteira*) a Megalopoli e a Figalia, «Signora» (*Déspoina*) presso Licosaura, dove era associata con Demetra, con Artemide e col titano Anito e teneva in mano due serpenti¹⁴⁴; di origine arcadica era considerato il culto della Luna (Selené) al punto che gli Arcadi erano detti a volte *prosélenoi* o *selenítai*¹⁴⁵; e un terzo tipo di dea vergine era l'eroina Augé, effigiata nuda e in ginocchio come per sottomettersi allo sposo¹⁴⁶. Il dio maschio, non si sa quanto diverso da Pan (altra divinità sicuramente locale), è uno dei molti dèi ctonii, già altrove elencati, cui i Greci dettero, in quanto fautori di fertilità, il nome di Zeus: si tratta di Zeus Liceo («dei lupi»), adorato sul monte Liceo presso due colonne sacre¹⁴⁷ con sacrifici umani¹⁴⁸ e con riti che propiziavano la pioggia mediante l'acqua di una sorgente¹⁴⁹; questo Zeus contendeva a quello cretese il luogo di nascita¹⁵⁰, l'allevamento in una grotta ad opera delle ninfe¹⁵¹ e soprattutto la qualità di figlio di Rea, a lui associata *ritu Idaeo* sul monte Azan¹⁵², adorata in una grotta del monte Tammasio dove solo le sue sacerdotesse potevano entrare¹⁵³ e protagonista di miti a Figalia e a Tegea¹⁵⁴. Il culto di Zeus Liceo e il mito di Licaone denuncerebbero l'esistenza in Arcadia di confraternite di uomini-lupo, società segrete con maschere animali (come i Luperci latini) già adombrate, nel decimo libro dell'*Iliade*¹⁵⁵ e nel *Reso* dello pseudo-Euripide, dal travestimento di Dolo-ne con pelle di lupo: pelle di lupo aveva anche il demone di Temesa (a Cipro, dove l'elemento arcadico era particolarmente sensibile) raffigurato in un'antica pittura descritta da Pausania¹⁵⁶ come ucciso da Eutimo, e denominato Lykas; il genio etrusco della morte Charum veniva effigiato con testa di lupo; una leggenda voleva che i Neuri, popolo dimorante a settentrione degli Sciti, si trasformassero in lupi in certi giorni dell'anno¹⁵⁷, e lo stesso potere avrebbero avuto, secondo Platone¹⁵⁸, quegli adepti di Zeus Liceo che avessero gustato la carne

¹⁴¹ Paus. II, 2, 4; Athen. XIII, 588 C.

¹⁴² Paus. VIII, 34, 2.

¹⁴³ Paus. VIII, 15, 2-3.

¹⁴⁴ Paus. VIII, 37.

¹⁴⁵ Dion. Chalcid. ap. Schol. Apoll. Rh. IV, 264.

¹⁴⁶ Paus. VIII, 48, 7.

¹⁴⁷ Paus. VIII, 38, 7.

¹⁴⁸ Plat. *Min.* 315 C; Theophr. ap. Porph. *De abst.* II, 27; Plut. *Qu. Gr.* 39, p. 300 A; Paus.

l. cit.

¹⁴⁹ Paus. VIII, 38, 3-4.

¹⁵⁰ Callim. *Hymn. lov.* 10.

¹⁵¹ Paus. VIII, 38, 2-3.

¹⁵² Lact. Plac. ad Stat. *Theb.* IV, 292.

¹⁵³ Paus. VIII, 36, 3.

¹⁵⁴ Ivi, 41, 2; 47, 3.

¹⁵⁵ V. 334.

¹⁵⁶ VI, 6, 11.

¹⁵⁷ Herod. IV, 105, 2.

¹⁵⁸ *Resp.* 565 BE.

delle vittime umane (ancor oggi in Grecia il popolo crede nei *lykokántzaroï*, lupi mannari antropofagi che circolano nelle notti tra Natale e l'Epifania). I culti arcaici sono quelli che più immediatamente danno l'idea della magia agricola e infernale preellenica sopravvissuta nelle campagne greche fino all'avvento del cristianesimo: sangue, morte e resurrezione, mondo infero, luna, terra, grano, che è come dire tutti gli ingredienti della civiltà agraria neolitica, continuano a formare un tutto omogeneo che vivacemente si contrappone alla religiosità patriarcale-pastorale-luminosa tipica dell'Olimpo.

L'altra regione risparmiata dall'invasione dorica fu l'Attica: i Dori l'attaccarono inutilmente, perché la popolazione locale, guidata secondo la tradizione dal mitico re Codro, seppe ricacciarli verso occidente, e dell'Attica mantennero in loro potere l'unico lembo rimasto sempre di lingua dorica, la Megaride¹⁵⁹, mentre il resto, abitato secondo Erodoto¹⁶⁰ dai Pelasgi Cranai, divenuti Ateniesi imparando un dialetto greco ionico, rimase estraneo al mondo culturale dorico, subendo piuttosto l'influsso degli Ioni d'Asia, che erano in stretti rapporti commerciali con la penisola attica e che quasi certamente l'avevano grecizzata. La vigile difesa contro i Dori produsse l'unità politica della regione, così insolita in Grecia, con conseguente influsso della campagna e delle sue tradizioni sulla metropoli; e l'affluire (come in Arcadia) dei profughi dalle regioni a dominazione dorica creò quell'eccesso di popolazione che produsse appunto il commercio e gli scambi commerciali con la Ionia¹⁶¹. La doppia matrice, locale e ionica, del popolo ateniese, si esprime, come ha messo recentemente in evidenza Enrico Montanari, in un doppio ordine di miti, da un lato quelli «di autoctonia» imperniati sul re leggendario «nato dalla terra» (*gheghenés*), Eretteo secondo Erodoto¹⁶² o Erittonio secondo Euripide¹⁶³, dall'altro quelli di affinità di sangue con la Ionia¹⁶⁴, impersonati da Ione figlio di Xuto. Come sempre accade, il conflitto dei miti esprime una contraddizione interna dell'autocoscienza etnica: escluso e comunque ripudiato ogni legame coi Dori, l'Attica sente una più antica solidarietà di sangue tra popoli di lingua ionica (il nesso recente e ionico col mare e con le genti oltre l'Egeo fino a considerare Efeso e Mileto colonie ateniesi fondate dai figli di Codro). La contraddizione nella tradizione è a sua volta la proiezione del conflitto tra agricoltori e marinai, anch'esso espresso miticamente nella tenzone tra Atena (protettrice dell'olivo) e Poseidone per il primato ad Atene: i primi approdano alla democrazia con Clistene, che sostituì le quattro tribù denominate in senso gentilizio (*epìgonoï*) dai figli di Ione con dieci nuove tribù recanti tutte i nomi di eroi locali (*epichórioï*)¹⁶⁵ tra i quali primeggiava (in quanto eponimo della tribù Eretteide, ritualmente nominata sempre per prima¹⁶⁶) proprio il *gheghenés* Eretteo, emblema mitico dello stretto nesso tra popolo e terra in Attica; i secondi, i marinai, vi fanno invece la loro comparsa con Temistocle, il quale,

¹⁵⁹ Herod. V, 76; Lycurg. C. *Leocr.* 84 ss.; Polyæn. I, 18; Paus. I, 39, 4; 42, 2.

¹⁶⁰ VIII, 44, 2; cfr. I, 57, 3.

¹⁶¹ Thuc. I, 2, 6.

¹⁶² VIII, 55.

¹⁶³ *Ion.* 20-1.

¹⁶⁴ Herod. V, 49, 3.

¹⁶⁵ Herod. V, 66, 2.

¹⁶⁶ *Rec. Inscr. Gr.* Michel, nn. 580 e 1028.

in contrasto con la politica degli antichi re ateniesi «che tradizionalmente si sforzavano in ogni modo di distogliere i cittadini dal mare e abituarli a vivere coltivando la terra anziché navigando», potenziò le attrezzature del Pireo volendo in tal modo «spingere la città verso il mare»¹⁶⁷. La talassocrazia fondata da Temistocle e potenziata da Pericle non eliminò comunque il ricordo dei re e l'attaccamento alla terra: già le quattro tribù pre-clisteniche avevano ognuna un «re di tribù» (*phylobasiléus*) che risiedeva nel Basileion annesso al Bukoleion («recinto dei buoi»), conservando le funzioni magico-religiose connesse con l'agricoltura¹⁶⁸; e ancora in tempo di democrazia rimase un re annuale, l'arconte basileo, egli pure preposto alle funzioni religiose, che come vedremo erano prevalentemente agricole.

Qualcuno ha voluto vedere nell'indipendenza dell'Attica dal dominio dorico la radice di una minore conservazione del patrimonio miceneo in quella regione: i Dori, infatti, utilizzarono per quanto possibile ciò che rimaneva della splendida civiltà da essi distrutta. Ciò contiene una verità solo parziale, dato che Atene era già una fortezza micenea, e che il primitivo tempio di Atena faceva parte del palazzo del *wanax*; ma anche tale verità parziale ci conferma nell'opinione che l'estraneità al mondo dorico, comunque ellenico e non lontanissimo dalla civiltà micenea, consentiva ad Atene e all'Attica di conservare (come l'Arcadia) tradizioni pre-micenee, e cioè minoiche e addirittura neolitiche. Una tradizione assai radicata, dato che ci risulta da Clearco di Soli¹⁶⁹, da Varrone¹⁷⁰, da Carace di Pergamo¹⁷¹, da Giustino¹⁷², da Giovanni di Antiochia¹⁷³, dalla *Suda*¹⁷⁴ e da Tzetze¹⁷⁵, ricorda un'epoca in cui la promiscuità sessuale rendeva sconosciuta la paternità e inesistente il matrimonio monogamico, istituito da Cecrope; e una traccia di esogamia matrilineare era la legge soloniana (antitetica ad una spartana) che consentiva le nozze tra fratelli germani vietandole ai fratelli uterini¹⁷⁶. La Terra, madre di Erittonio-Eretteo e per suo tramite del popolo ateniese, era adorata a Flia e a Mirrinunte, non lontano da Atene¹⁷⁷, e un po' in tutta l'Attica riceveva sacrifici in primavera come Gea Kurotróphos («Terra nutrice del bimbo», con chiaro riferimento ad Erittonio) o come Chloe Demeter («verde Demetra»)¹⁷⁸; di Erittonio si venerava la tomba nel recinto del tempio di Atena¹⁷⁹, ma questo mitico re serpente, evidente ricordo del neolitico signore sempre risorgente dalla tomba come il serpente dalla vecchia pelle, continuava a vivere come paredro accanto alla dea poliade sotto la forma del sacro serpente domesti-

¹⁶⁷ Plut. *Them.* 19.

¹⁶⁸ Pollux VIII, 111.

¹⁶⁹ Fr. 49 Müller.

¹⁷⁰ Ap. August. *Civ. D.* XVIII, 9.

¹⁷¹ Fr. 10 Müller.

¹⁷² II, 6, 7.

¹⁷³ Fr. 13 Müller.

¹⁷⁴ S.v. *Kékrops*.

¹⁷⁵ *Ad Lycophr.* 111; *Chil.* 650-5.

¹⁷⁶ Philo *De spec. leg.* III, 4; cfr. Plut. *Them.* 32; Cornel. *Cim.* 1; Schol. Aristoph. *Nub.* 1371.

¹⁷⁷ Paus. I, 31, 4.

¹⁷⁸ Paus. I, 22, 3; cfr. *S. Inscr. Gr.* Dittenberger n° 615; Cornut. *Theol. Gr.* 28; Soph. *Oed. Col.* 1600.

¹⁷⁹ Apollod. III, 14, 7.

co (*oikuròs óphis*) onorato e nutrito nel suo tempio¹⁸⁰, affiancato a lei su un vaso a figure rosse ora al Museo Nazionale di Atene e nascosto sotto il suo scudo nella grande statua criselefantina del Partenone scolpita da Fidia¹⁸¹. Un'altra divinità ritenuta pelasgica (e cioè aborigena e preellenica) era Ermes itifallico¹⁸²; e divinità preelleniche, poi dette Apollo, Ermes e Pan, erano venerate da tempi molto antichi sul lato settentrionale dell'Acropoli, così come certamente preellenico era l'eroe Crocone ad Eleusi¹⁸³. Straniere e molto antiche erano la dea tracia Bendis e la Artemide Tauropólos onorata a Brauron da bambine camuffate da orse¹⁸⁴. Ma i culti più tipici e significativi erano quello delle Erinni sull'Areopago¹⁸⁵ e quello di Prometeo Titano a Colono¹⁸⁶: gli Ateniesi ne sentivano il carattere pre-olimpico, come dimostra il modo in cui Eschilo, presentando al pubblico cittadino le divinità in questione, accentua l'antichità di Prometeo (che ha già visto cadere due tiranni cosmici)¹⁸⁷ e delle Erinni («antiche dee» custodi di «antiche leggi»)¹⁸⁸ e il loro carattere sotterraneo, una volta che il primo è figlio della Terra¹⁸⁹, alla quale ritornerà quando verrà gettato «nell'Ade senza luce e nelle scure profondità attorno al Tartaro»¹⁹⁰, e le seconde sono figlie della Notte¹⁹¹, «nere»¹⁹² come le divinità femminili arcadiche, «dee sotterranee»¹⁹³ che «abitano l'oscuro Tartaro laggiù sotto terra»¹⁹⁴, nate dal sangue¹⁹⁵ e perciò attente solo al sangue¹⁹⁶, e ricevono sacrifici umani¹⁹⁷; infine sia Prometeo¹⁹⁸ che le Erinni¹⁹⁹, in Eschilo, chiamano «nuovi dèi» i signori di Olimpo, e il primo ritiene le seconde più forti dello stesso Zeus²⁰⁰. Ad Atene le Erinni (o Eumenidi, o Venerande) erano dette «maledizioni»²⁰¹, e non era un semplice nome: la maledizione tante volte riesumata che gravava sul clan degli Alcmeonidi, coinvolgendo Clistene e (da parte di madre) anche Pericle, era stata causata dalla profanazione del tempio delle Sante Dee (e cioè delle Erinni, sull'Areopago) ad opera di loro antenati²⁰²; ed è assai probabile che le stesse dee venissero invo-

¹⁸⁰ Herod. VIII, 41, 2; Aristoph. *Lys.* 759; Phylarch. ap. Hesych. et Phot. s.v.; Plut. *Them.*

10.

¹⁸¹ Paus. I, 24, 7.

¹⁸² Herod. II, 51, 1.

¹⁸³ Nicand. fr. 74, 56.

¹⁸⁴ Aristoph. *Lys.* 645 et Schol.; Eustath. ad *Il.* 331, 26.

¹⁸⁵ Aesch. *Eum.* 804-7; Eur. *El.* 1070-2; Thuc. I, 126, 11; Polem. ap. Schol. Soph. *Oed. Col.* 37-9; 42-3; 89; Paus. I, 28, 6-7; Lucian. *De dom.* 18; Schol. Aeschin. C. *Timarch.* I, 188 C; Hesych. s.v. *Deuterópotmoi*.

¹⁸⁶ Soph. *Oed. Col.* 55-6 et Schol.; Paus. I, 30, 2.

¹⁸⁷ *Prom.* 956-7.

¹⁸⁸ *Eum.* 727-8.

¹⁸⁹ *Prom.* 209-10.

¹⁹⁰ *Prom.* 1028-9.

¹⁹¹ *Eum.* 791-2 = 821-2; 1034.

¹⁹² *Ag.* 463-4; *Eum.* 52; 370.

¹⁹³ *Eum.* 115.

¹⁹⁴ *Eum.* 71-2.

¹⁹⁵ Hes. *Th.* 183-5.

¹⁹⁶ *Eum.* 166-7; 212; 247.

¹⁹⁷ *Eum.* 187-8.

¹⁹⁸ *Prom.* 955; 960.

¹⁹⁹ *Eum.* 150; 162; 721-2; 731; 846 = 876.

²⁰⁰ *Prom.* 515-8.

²⁰¹ *Arái* (*Eum.* 417).

²⁰² Thuc. I, 126-127.

cate, ancora alla fine del quinto secolo, nelle maledizioni pubbliche riservate ad Alcibiade²⁰³ e ad Andocide²⁰⁴ per la mutilazione delle erme.

Il quadro prettamente neolitico appare assai limpido nell'esodo delle *Eumenidi*²⁰⁵: le divinità del sottosuolo, proprio perché tali, hanno nelle loro mani la crescita delle piante, cosicché possono provocare carestie e malattie se ostili, buon raccolto se benevole. Entro questo cerchio si muovono praticamente tutte le innumerevoli cerimonie religiose attiche, che sono sempre dirette o alla venerazione degli antichi numi tutelari (come le Panatenee per Erittonio e le Cecropidi, le Diasie per l'infero Zeus Melichio, le Prometee, le Brauronie e le molte cerimonie per Dioniso, dalle Antesterie alle Lenee alle feste di Bromio, Iacco e Zagreo) o alla santificazione delle due principali operazioni agricole, l'aratura-semina e la mietitura. La tipica fisionomia del rito ierogamico neolitico connesso con aratura e semina era riconoscibile nelle feste che non erano soltanto arature rituali (come il Buzyghios e le Skira), ma anche veri carnevali con figure di organi sessuali, atti osceni, parole scurrili (*aischrologhiai*) e licenza generale: è il caso delle Tesmoforie, delle Arreforie e delle Haloa; ma il rito ierogamico è rimasto intatto nella cerimonia del matrimonio tra Dioniso e la moglie del re (poi dell'arconte re) che si svolgeva durante le Antesterie nel Bukoleion (recinto dei buoi da aratura), cosicché le note feste dionisiache riassumevano in sé, come le Erinni eschilee, l'aspetto infernale (invasione e cacciata delle Keres) e l'aspetto agricolo (matrimonio tra regina e «dio che muore», offerta del miscuglio di semi vari detto *panspermia*, libertà temporanea agli schiavi). La cerimonia preistorica della mietitura traspariva invece nelle Lenee (dove i pigiatori d'uva cantavano una canzone narrante il mito di Dioniso fatto a pezzi dai Titani), nelle Targhelie e nello Stepterion (entrambe imperniata sul rito di capodanno del *pharmakós*), nelle Panatenee (anch'esse estive e legate all'apertura dell'annata agricola), nelle Apaturie (dove l'antico sacrificio del re era adombrato negli animali sgozzati e nel taglio dei capelli ai giovani), nelle Cronie, nelle Tauropolie e nelle Adonie importate dalla Siria (sempre con «giardini di Adone», piante e seppellimento dell'effigie del dio); ma la più antica festa agricola erano le Bufonie, durante le quali, dopo avere sacrificato un bue, si cercava il colpevole del misfatto e si finiva per condannare a morte il coltello uccisore gettandolo in mare (non dimentichiamo che gli Ateniesi giudicavano e condannavano nel Pritaneo oggetti colpevoli di omicidio, e che sull'eventuale colpevolezza del giavellotto che aveva ucciso accidentalmente un atleta discussero addirittura Pericle e Protagora²⁰⁶). Al di fuori della coltivazione del grano, ma sempre nel campo dei rituali agricoli, si situavano altre feste attiche, come le Pianepsie (frutti e rami d'olivo portati in processione, consumazione di fagioli bolliti in una marmitta comune), le Oskoforie (lamento *ele-lêu* per la vendemmia), Charila e Aiora (la prima legata a un mito di impiccagione e la seconda incentrata sul gioco rituale dell'altalena, il che le connette entrambe alla raccolta dei frutti dagli alberi); e il centro delle feste agricole era, dopo Ate-ne, Eleusi, dove le Eleusinie erano considerate da certi autori più antiche delle Panatenee, soprattutto per i giochi²⁰⁷ e le offerte di grano e orzo per Demetra,

²⁰³ Plut. *Alcib.* 22.

²⁰⁴ [Lys.] *C. Andoc.* 51.

²⁰⁵ Spec. vv. 780-803, 902-9, 938-45.

²⁰⁶ Stesimbrot. ap. Plut. *Per.* 36.

²⁰⁷ Aristot. fr. 282 Müller.

Persefone e Trittolemo²⁰⁸, e dove i tre rituali agricoli neolitici rivevano rispettivamente nelle Proerosia per l'aratura, nelle Chloia per il primo grano e nelle Kalamaia per l'imminente raccolto.

Una sintesi dei tre rituali è presente nei misteri attici: non tanto in quelli di Agre e di Flie, detti anche i Piccoli Misteri, quanto nei veri e propri Misteri Eleusini, forse riservati a chi si fosse iniziato ai Piccoli, che partivano dall'Eleusinion di Atene²⁰⁹ e si concludevano nel grande santuario di Eleusi, vero centro religioso dell'intera Grecia, costruito nel XV secolo, nel pieno splendore del Miceneo, quando appunto cominciarono ad essere celebrati i misteri. L'elemento minoico si presenta fin dagli inizi come preponderante: il vasellame trovato sia ad Eleusi, sia nell'Eleusinion ateniese, ricorda da vicino i *kérmoi* cretesi; il nome stesso della città, forse connesso a quello della dea minoica Eileithyia, fa pensare a una colonia cretese; la divinità centrale, Demetra, è, come si è visto, la «madre del grano» cretese; le bende di zafferano usate nei misteri, l'eroe Crocone, i fiori di zafferano che nel mito Core stava cogliendo quando fu rapita²¹⁰, ci riportano ai «coglitori di croco» raffigurati in un affresco del palazzo di Cnosso; e sembra che perfino i giochi con tori (*taurokathápsia*) che abbiamo menzionati altrove come prettamente cretesi fossero sopravvissuti a Eleusi²¹¹. Lo spirito dei misteri è così esposto da Isocrate nel *Panegirico*²¹²:

Prima di tutto, dunque, la nostra città ha fornito ciò di cui la natura umana ha bisogno: se anche il racconto è mitico, tuttavia vale la pena di ricordarlo ancora una volta. Giunta Demetra nel nostro paese al tempo in cui andava errando in seguito al ratto di Core, essendo ella benevolmente disposta nei confronti dei nostri avi per i benefici ricevuti, che solo gli iniziati possono apprendere, ed avendo di conseguenza fatto loro due doni grandissimi, i cereali, che ci hanno impedito di vivere come bestie, e l'iniziazione ai misteri, i cui adepti concepiscono le più dolci speranze per la fine della vita e l'eternità, la nostra città si è comportata non solo in modo gradito agli dèi, ma anche con tale amicizia verso gli uomini che, una volta venuta in possesso di beni così preziosi, non li ha rifiutati agli altri, ma ha diviso con tutti ciò che aveva ricevuto. I misteri li celebrano ancor oggi ogni anno; e, quanto ai prodotti agricoli, la nostra città ne ha insegnato una volta per tutte l'uso, la cultura e i vantaggi.

L'aspetto agrario sembra decisamente primitivo rispetto alle «dolci speranze per la fine della vita e l'eternità» sulle quali tanto insistono le fonti antiche: sotto le estasi, le intense emozioni («Non si tratta di imparare, ma di provare sentimenti» diceva Aristotele²¹³), i gesti ieratici, le parole mistiche e i colpi di gong risonanti dalle profondità della terra, i rituali neolitici sono ancora leggibili. Varone²¹⁴ sapeva bene che i riti di Eleusi avevano tutti riferimento al grano e che Proserpina-Core simboleggiava la fecondità del seme; Plutarco²¹⁵ ricorda che i Misteri coincidevano in passato col tempo della semina, e il rito neolitico della

²⁰⁸ S.I. Gr. Dittenberger n° 20, 37 ss.

²⁰⁹ Paus. I, 14, 3.

²¹⁰ H. Caer. 6.

²¹¹ Artemidor. Oneirocr. I, 8.

²¹² Cap. 28 ss.

²¹³ Fr. 15 Rose.

²¹⁴ Ap. August. Civ. D. VII, 20.

²¹⁵ Fr. 23.

semina sopravviveva sia nella vera o finta ierogamia tra lo ierofante e la sacerdotessa²¹⁶, sia nei «sacri oggetti» che secondo la formula²¹⁷ venivano trasferiti dalla cesta al *kálathos* e da questo ancora nella cesta, e che dovevano essere simulacri di organi sessuali, dato il valore mistico che secondo Teodoreto²¹⁸ l'attributo femminile aveva a Eleusi; il rito primaverile dello spuntar del grano doveva essere assai centrale, data la notissima formula pronunciata dallo ierofante («la Signora ha generato un sacro figlio, la Potente un Potente») cui seguiva la solenne esibizione della spiga di grano²¹⁹ (il figlio di Demetra, Pluto²²⁰ o Iacco, è rappresentato nel bassorilievo Albani del Louvre e in diversi vasi); infine la tematica di uccisione e resurrezione del rito estivo pertinente alla mietitura era ancora leggibile da un lato nel sacrificio del porcello²²¹, dall'altro nel sacro dramma della ricerca di Persefone e del suo ritorno dal mondo dei morti²²².

L'Attica era dunque il terreno ideale per la conservazione del mondo magico-religioso pre-olimpico: vedremo ora quali semi caddero e germogliarono su quel terreno.

²¹⁶ Tert. *Ad Nat.* II, 7; Aster. Amas. *Enc. Mart.* p. 324 Migne; Psell. *Gr. opin. de daem.* p. 39 Boissonade; Schol. Plat. *Gorg.* 497 C.

²¹⁷ Clem. *Protr.* II, 14, 2; Arnob. V, 26.

²¹⁸ *Gr. aff. cur.* 711, p. 183 Roeder.

²¹⁹ Hippol. *Ref.* V, 8, 39 ss.

²²⁰ Hes. *Th.* 969-71.

²²¹ Plat. *Resp.* 378 A; cfr. Aristoph. *Acharn.* 764.

²²² Clem. *Protr.* II, 20, 1; Lact. *Epit.* 23.

II

IL LIEVITO DEL TRAGICO: IL MOVIMENTO DIONISIACO

Delle origini di Dioniso si è detto altrove: tipico re neolitico deificato a Creta, e dunque analogo allo Zeus Kuros; ucciso, fatto a pezzi e risuscitato con una crudezza e una primordialità mitico-rituale poco familiari alle società indoeuropeizzate; già presente (anche se non con grande rilievo) nei documenti micenei e in Omero; accettato nell'Olimpo, ma di malavoglia e in sottordine, come Demetra. Potremmo dire che questo nome divino ebbe fortuna maggiore tra i barbari che tra i Greci, come Euripide¹ esplicitamente ammette: gli Egiziani lo identificarono con Osiride², i Traci con un dio dal nome ignoto³ così come i Geloni dalla lingua mista di greco e di scitico⁴, i Lidi con Bacco figlio di Semele (*zemelô* = «terra»), come dimostrano le iscrizioni bilingui in cui il lidio *baki-walis* corrisponde al greco *Dionysiklês*; quanto ai Frigi, essi associavano in qualche modo il nome di Dioniso a quello del loro nume agricolo Sabazio⁵. L'identificazione era evidentemente dovuta al fatto che Dioniso era l'unico dio greco a conservare spiccati caratteri tipici del «dio che muore» non indoeuropeo; e questa caratteristica produceva da un lato la diffidenza dei Greci, dall'altro la sensazione dei non Greci di una stretta affinità coi loro dèi. Lasciando da parte Osiride, abbiamo fondati motivi per ritenere che il complesso tracio-anatolico identificato con Dioniso fosse alquanto omogeneo: Euripide⁶, Diodoro⁷ e Strabone⁸ associano il Dioniso anatolico a Cibele, la grande dea madre asiatica, facendo in tal modo della coppia Semele-Dioniso uno sdoppiamento di Cibele-Attis; e il poeta tragico sembra pienamente consapevole della fusione tra il Dioniso cretese e il Bacco-Sabazio asiatico allorché insiste sulla mescolanza tra il cupo suono dei tamburi battuti dai Cureti e dai Coribanti custodi di Zeus fanciullo e la melodia dei flauti frigi accompagnati dalle grida delle Baccanti⁹. Tale complesso religioso dovette procedere dalla Lidia (e cioè dall'Anatolia non indoeuropea) alla Frigia, e dai Frigi ai loro parenti Traci¹⁰: era già questa l'impressione di Strabone, che, dopo aver riportato due frammenti degli *Edoni* di Eschilo in cui era descritto il culto tracio di Dioniso, conclude che «questa descrizione richiama in modo evidente i riti frigi» e che «d'altro lato non è affatto incredibile, una volta che i Frigi sono

¹ *Bacch.* 482-3.

² Herod. II, 42, 2.

³ Herod. V, 7; VII, 11, 2; [Aristot.] *De mir. auscult.* 122.

⁴ Herod. IV, 108, 2.

⁵ Diod. IV, 1; Strab. X, 3, 15, 470.

⁶ *Bacch.* 78-82.

⁷ III, 59.

⁸ L. cit.

⁹ *Bacch.* 120-9.

¹⁰ Strab. XII, 8, 3, 572.

coloni traci, un passaggio di usi religiosi dalla Frigia in Tracia»¹¹; inoltre sembra proprio che il ditirambo, il tipico canto dionisiaco, fosse in origine un lamento funebre anatolico.

La fusione con divinità barbariche trasformò decisamente il carattere di Dioniso, accentuandone certe linee già riconoscibili nel dio cretese-miceneo. In Anatolia Dioniso fu dio orgiastico e delirante: i Lidii celebravano in primavera il suo ritorno dagli Inferi con danze frenetiche¹²; i Frigi lo immaginavano errante sui monti alla testa di un corteo che brandiva fiaccole e tirsi, assetato del sangue del sacro capretto da sbranare¹³. Queste caratteristiche ricompaiono nel Dioniso trace, i cui adepti sono «invasi dal nume»¹⁴, ma si arricchiscono di due aspetti locali assai tipici: l'ubriachezza, assai congeniale a questo popolo di bevitori¹⁵, e il culto oracolare¹⁶; aspetti tutti che sopravvivono ancor oggi nel carnevale della Tracia bulgara, le cui cerimonie ricordano da vicino il culto dionisiaco. Quanto all'associazione con Sabazio, nei cui misteri un serpente veniva fatto passare sotto le vesti dell'iniziando¹⁷, essa probabilmente introdusse nel culto e nel mito del Dioniso traco-frigio i temi legati al serpente: ad esempio l'uso di fare a pezzi dei serpenti alla fine della primavera¹⁸ e di cingersi il corpo con gli stessi animali¹⁹ e il mito della dea Hipta (un'altra incarnazione di Cibele-Semele) che porta sulla testa il piccolo Dioniso in un canestro attorno al quale è avvolto un serpente che protegge il bambino²⁰.

Il Dioniso che con tanta irruenza rifluì nelle terre di lingua greca tra l'VIII e il VI secolo, e che i Greci considerarono tarda importazione²¹, non aveva più molto a che fare col Dioniso egeo dilaniato dai Titani e riportato alla vita da Zeus: di quell'antico dio erano rimasti il nome, i caratteri agricoli, la morte e resurrezione; ma in esso erano confluiti quegli elementi che oggi chiamiamo «bacchici», e cioè l'orgiasmo, l'entusiasmo, l'omofagia, l'antropofagia, la falloforia, le maschere teriomorfe, idonei tutti a dare al nuovo nume un aspetto arcaico (neolitico) e barbarico (asiatico) particolarmente ripugnante alle aristocrazie indoeuropee e ai sacerdoti degli Olimpi luminosi. Dalla Lidia e dalla Frigia i tiasi dionisiaci giunsero con maggiore facilità in Grecia²² senza neanche mascherare troppo il proprio aspetto barbarico, se nelle *Baccanti* euripidee²³ il dio in persona orgogliosamente proclamava sua patria la Lidia (*Lydiá dé moi patrís*): tramite fu, ovviamente, la Ionia, strettamente legata da un lato alla Lidia di Creso²⁴ e dal-

¹¹ X, 3, 16, 471.

¹² Himer. Or. III, 6.

¹³ Eur. Bacch. 135-41.

¹⁴ *Éntheoi* (Soph. Ant. 963).

¹⁵ Plat. Leg. 637 E; Theopomp. ap. Athen. X, 442 EF; Sud. s.v. *kataskedázein*; cfr. Xenoph. Anab. VII, 3, 32.

¹⁶ Eur. Hec. 1267; Herod. VII, 111.

¹⁷ Arnob. V, 21; Clem. Protr. II, 16, 2.

¹⁸ Galen. De antid. I, 6.

¹⁹ Arnob. V, 19, 5-6.

²⁰ Procl. in Plat. Tim. 124 C; in Hymn. Orph. XLIX, 1 questa dea è detta «nutrice di Bacco, fanciulla che grida *evoé*».

²¹ Eur. Bacch. 219; Herod. II, 42, 2.

²² Eur. Bacch. 65-9; 78-82.

²³ V. 464.

²⁴ Herod. I, 26; 92; II, 148.

l'altro (come si è visto) all'Attica, che presto adottò e trasmise ad Atene le tipiche feste dionisiache asiatiche, le Lenee²⁵ e le Antesterie²⁶. Meno piano fu il cammino del Dioniso trace verso l'Eubea, la Beozia e il resto della Grecia: disprezzato dai rudi Sciti²⁷, osteggiato dai nobili nella stessa Tracia, come già sapeva Omero²⁸, incontrò (almeno a giudicare dai miti) serie difficoltà in Beozia, dove le Menadi sarebbero state imprigionate dal re Penteo di Tebe e dove le tre figlie del re Minia di Orcomeno avrebbero osteggiato i riti bacchici notturni, evidentemente assai sgradevoli alla mentalità greca nella forma esasperata data loro dai Traci; ad Orcomeno rimasero ancora in epoca classica le feste dette Agrionie, in cui le donne cercavano e ritrovavano Dioniso scacciato sui monti²⁹. Minori resistenze incontrò il Dioniso trace allorché penetrò in Grecia sotto il nome del poeta trace Orfeo³⁰, ispiratore di una setta dissidente (il mito voleva Orfeo ostile al culto bacchico), ma sostanzialmente identico al dio trace identificato col nume greco: Orfeo era fatto a pezzi dalle Menadi come Dioniso Zagreo dai Titani³¹; portava via dall'Ade la moglie Euridice come Dioniso Asiatico la madre Semele³²; «trasmise nelle cerimonie dei Misteri lo smembramento di Dioniso»³³; riformò il movimento dionisiaco, ed «è per questo che le iniziazioni dovute a Dioniso sono chiamate orfiche»³⁴; dal V secolo fu sempre detto «profeta di Dioniso» e promotore del culto dionisiaco³⁵; di lui si parlava in termini che alludevano alla potatura della vite³⁶. La più rapida e incontrastata penetrazione dell'orfismo è dovuta al fatto che la riforma orfica eliminava o attenuava certi caratteri traci di Dioniso particolarmente ostici alla religione olimpica, come le pratiche di smembramento e consumazione di animali vivi; inoltre il nome di Dioniso Zagreo tornava a grecizzare e a render rassicurante il nume; e la reincarnazione e i precetti vegetariani rendevano il modo di vivere orfico³⁷ affine a quello pitagorico³⁸ fortemente impregnato di religiosità apollinea e quindi riconosciuto come autenticamente ellenico, tanto è vero che i due movimenti, soprattutto in Magna Grecia, finirono per confondersi.

Nella Grecia centrale il culto di Dioniso si affermò definitivamente allorché le aristocrazie ostili cedettero il passo alle tirannidi: a Sicione Clistene Ortagoride assegnò al nuovo dio i cori che prima appartenevano all'eroe dorico Adrasto³⁹; ad Atene Pisistrato istituì le Grandi Dionisie, che presto soverchiarono per importanza le Lenee e le Antesterie, e che comunque affiancarono energicamente il Dioniso tracio-beotico a quello frigio-ionico da tempo venerato: una pro-

²⁵ Heraclit. fr. 14-15; Strab. X, 3, 10, 468; Hesych. s.v.

²⁶ S.I.G. 38, 32; C.I.G. 6355; Apollod. fr. 28 Müller.

²⁷ Herod. IV, 79.

²⁸ Il. VI, 130-40.

²⁹ Plut. *Q. conv.* 8, proem., p. 717 A; *Q. Gr.* 38, p. 299 D.

³⁰ Eur. *Alc.* 967-8; *Hypsip.* fr. 51 e 66 Arnim; Aelian. *V. Hist.* VIII, 6.

³¹ Procl. in Plat. *Resp.* 398 A.

³² Apollod. III, 5, 3; Paus. II, 31, 2; l'analogia non sfuggì a Diod. IV, 25, 4.

³³ Diod. V, 75, 4.

³⁴ Diod. III, 65, 6.

³⁵ Apollod. I, 3, 2; Lact. *Instit.* I, 22.

³⁶ Orph. fr. 214 Kern; Tim. ap. Orph. fr. 210 b Kern; Diodor. III, 62, 3-8; Cornut. 30, 185.

³⁷ *Orphikói biosi* (Plat. *Leg.* 782 C).

³⁸ *Pythagóreios trópos tû bíu* (Plat. *Resp.* 600 B).

³⁹ Herod. V, 67, 5.

cessione portava il simulacro ligneo del nume su una nave, e lo seguivano fiaccole e simboli sessuali. Ad Atene furono istituite le già citate solennità in onore di Bromio, Iacco e Zagreo⁴⁰, le cerimonie sacrificali a Dioniso per la prosperità dell'agricoltura attica⁴¹ e l'associazione di Dioniso a Demetra e Core⁴², il che implicava certamente l'identificazione di Dioniso con Ade già nota nelle Lenee ioniche⁴³. L'orfismo arrivò ad Atene col taumaturgo Epimenide e col poeta Onomacrito, egli pure protetto da Pisistrato, e ad Agre penetrò nei Piccoli Misteri fondendosi con l'elemento eleusino; perfino alle porte di Sparta, sotto la più dura oppressione dorica, Orfeo entrò nel culto di Demetra Ctonia ed ebbe uno *xóanon*, una statua di legno, nel santuario di Demetra Eleusina sul monte Taigeto⁴⁴. Per ultimo arrivò Sabazio coi suoi misteri e coi suoi serpenti, che ad Atene ebbero come corifeo, nel IV secolo, l'oratore Eschine⁴⁵.

Il nuovo culto, quello del Dioniso trace, fu l'elemento decisivo per la nascita del tragico: a Sicione i cori per Dioniso furono detti «tragici»⁴⁶; ad Atene gli agoni tragici nacquero nel 535 come rappresentazioni corali all'interno delle Grandi Dionisie primaverili (nelle Piccole Dionisie o Dionisie rustiche, rappresentate d'inverno, venivano ripetute per le plebi contadine le tragedie rappresentate l'anno prima per il demo cittadino). Nonostante lo sforzo di Aristotele per sotterrarlo, Dioniso e la tragedia sono inseparabili: il sovrapporsi del Dioniso asiatico al Dioniso cretese, e la successiva possente irruzione del Dioniso trace in aiuto dei primi due, sottolineando sempre più il graduale indebolimento dell'aristocrazia eupatride, preparano l'esplosione del tragico che si verificherà allorché quell'aristocrazia crollerà sotto i colpi degli Alcmeonidi.

⁴⁰ Nonn. *Dionys.* XLVIII, 967-8.

⁴¹ *S.I.Gr.* II, 435, n° 636.

⁴² *Orph. Hymn.* X, 9; Schol. Pind. *Isthm.* VII, 3.

⁴³ Heraclit. fr. 15 DK.

⁴⁴ Paus. III, 20, 5.

⁴⁵ Demosth. *De cor.* 259.

⁴⁶ Herod. I. cit.

III LA MEMORIA DEL TRAGICO: IL MITO

Il silenzio di Aristotele sulle origini dionisiache della tragedia si spiega con l'angolazione precipuamente formale ed estetizzante dalla quale inquadra ogni forma di poesia: dei sei elementi che egli ritiene costitutivi della tragedia, quattro (i caratteri, il linguaggio, lo spettacolo e la composizione musicale) sono formali, e due soli (il mito e il pensiero) concernono i contenuti¹. Ma subito dopo Aristotele si rende conto che tra i sei elementi emerge nettamente il mito²; che «il mito è il fine della tragedia, e il fine è la cosa più importante»³; che, di conseguenza, il poeta che metta in scena un'opera ricca di caratteri, di dizione e di pensiero, ma povera di mito, raggiungerà i fini della tragedia assai meno di quello che ponga un valido mito alla base di uno spettacolo meno dotato di quegli altri requisiti⁴. Ciò che Aristotele, maestro e guida dei preziosismi alessandrini, non poteva più cogliere, è la ragione per cui il mito è così basilare nel tragico: il fatto, cioè, che esso ne è la memoria. Per capire l'importanza della memoria nella tragedia attica egli avrebbe dovuto comprendere quanto posto occupi nella tragedia stessa la riesumazione delle tradizioni pre-doriche, se non addirittura preelleniche, come contrappeso ai sopravvenuti elementi pastorali, patriarcali e luminosi; intuire, cioè, quanto di attico-pelasgico e di barbarico-dionisiaco si risvegli da Eschilo in poi contrapponendosi agli elementi dorico-omerici ed ellenopollinei; cosa che nel quarto secolo era ormai impossibile. Non così nel quinto, e cioè nella fase culminante del tragico antico: allora le remotissime memorie ancestrali seppellite nel fondo del patrimonio mitico, nonostante la radicale «censura» omerica, potevano essere sentite a livello subconscio, anche se non analizzate razionalmente, sia dal poeta che dall'uditorio ateniese, così geloso della propria «terrigenia» e della propria missione di custode di tradizioni dimenticate in altre parti della Grecia. Un'analisi della componente storica e preistorica dei miti greci risulta oggi strabiliante: la loro concordanza con i dati che solo dal secolo scorso archeologia ed etnologia ci forniscono è quasi miracolosa.

Per rendersi conto della misura in cui la mitologia greca ricordava la storia e la preistoria del proprio paese basta lasciare da parte il «censore» Omero e rileggere il suo contemporaneo Esiodo, che invece i miti li trasmetteva senza tagli e senza preoccupazioni di ortodossia olimpico-aristocratica: in entrambe le sue opere maggiori troviamo miti che concordano con le vicende dell'area ellenizzata, dal paleolitico al medio evo greco. Le *Opere e i giorni* narrano di cinque fasi del cammino umano: un'umanità «aurea»⁵ la cui vita aveva una durata media

¹ *Poet.* 1450 a 7-12.

² *Ivi*, 15.

³ *Ivi*, 22-23.

⁴ *Ivi*, 29-33.

⁵ *Chryseon ghnos* (109).

piuttosto breve («su di essi non incombeva la maledetta vecchiaia»⁶), ancora ignara dell'agricoltura («il cibo vegetale lo produceva da solo il terreno fecondo»⁷) e dunque corrispondente a ciò che ci risulta dell'uomo paleolitico; una seconda generazione «argentea»⁸, e cioè passata dal tempo solare («aureo») a quello lunare, capace di costruire edifici in muratura e con netta preponderanza del legame con la madre («il figlio, anche se campava cent'anni, si nutriva saltellando attorno alla sua efficiente madre, perennemente fanciullo, all'interno della casa»⁹), assai simile insomma a come le scienze ci hanno mostrato la civiltà neolitica; più tardi un'età del bronzo¹⁰ chiaramente coincidente con quella post-neolitica, dato l'uso del nuovo metallo per la fabbricazione degli oggetti essenziali in assenza del ferro («di bronzo erano le armi, di bronzo le case, di bronzo gli attrezzi da lavoro: il nero ferro ancora non esisteva»¹¹); poi una divina stirpe di eroi¹² glorificatasi nelle imprese contro Tebe e contro Troia, e pertanto riconducibile senza ombra di dubbio alla splendida civiltà micenea; per ultima l'età del ferro¹³, l'età in cui vive Esiodo, il medio evo ellenico, il tempo della dominazione dorica e della siderurgia diffusa, il mondo della schiavitù dei Greci, oppressi da misere fatiche di giorno e da dure angosce di notte¹⁴. La *Teogonia* fa invece la storia delle credenze magiche e religiose: prima il Cielo e la Terra¹⁵, l'essere supremo maschio dei cacciatori paleolitici e la grassa «signora» tramandataci dalle statuette delle paleolitiche raccoglitrici; indi la sottrazione dei poteri (la castrazione) dell'essere celeste ad opera delle nuove entità mitiche, la Terra Madre e il grano suo figlio detto Crono, tramite la falce a forma di serpente¹⁶, con conseguente espansione dell'agricoltura (la falce) e della magia agricola basata sulla morte e resurrezione del dio (il serpente che muta pelle), cui corrisponde la creazione del trio mitico Terra Madre (Gaia) — Terra Sposa (Rea) — Re Grano¹⁷; e ancora l'irruzione del Luminoso (Zeus) portato dai nomadi, che detronizza il Re Grano e instaura un nuovo concetto di regalità¹⁸ basata non più sulla magia della resurrezione, ma sulla potenza del tuono e del fulmine¹⁹; fino alla vana ribellione, domata generalmente a colpi di folgore, delle potenze sotterranee, dai tre Giapetidi Menezio, Atlante e Prometeo²⁰ ai Titani e a Tifeo²¹.

Il mito greco, qualunque siano i suoi rapporti tanto spesso analizzati con le teogonie urrite, persiane, indiane, babilonesi ed egizie, è comunque un immenso serbatoio di ricordi ammassati alla rinfusa nell'inconscio della nazione ellenica ancora in epoca classica. La tragedia, tutta rivolta al passato e alle tradizioni più

⁶ Vv. 113-4.

⁷ Vv. 117-8.

⁸ *Ghénos arghýreon* (127-8).

⁹ Vv. 130-1.

¹⁰ *Ghénos chálkeion* (143-4).

¹¹ Vv. 150-1.

¹² *Andrón heróon thëion ghénos* (159).

¹³ *Ghénos sidéreon* (176).

¹⁴ Vv. 177-8.

¹⁵ V. 45.

¹⁶ Vv. 161-82.

¹⁷ Crono *basiléus* (476, 486).

¹⁸ Vv. 490-1.

¹⁹ Vv. 504-6.

²⁰ Vv. 514-25.

²¹ Vv. 820-68.

antiche, lo usa come contenuto perché in esso sono nascosti i materiali per costruire i suoi conflitti e i suoi dilemmi laceranti.

Assai vasta è la mitologia collegata all'antico mondo dei cacciatori paleolitici: spiccano in modo particolare da un lato i molti cacciatori devoti ad Artemide «signora degli animali selvatici» (Orione, Ippolito, ecc.), dall'altro la grande battaglia contro il cinghiale Calidonio (Meleagro, Atalanta, ecc.). Ma evidente è anche, dietro i miti, la decadenza della caccia in seguito alla scoperta dell'agricoltura: Giulia Piccaluga ha elencato una serie di mitici «cacciatori falliti» o addirittura convertiti all'agricoltura, come Perdicca e Giasione («primi coltivatori»²²), Buzige (inventore dell'aratro²³), Bellerofonte (*alumnus Cereris*²⁴). Il centro di irradiazione dell'agricoltura era conteso tra Cnosso ed Eleusi: il mito che voleva Cnosso primo luogo in cui vennero usati i cereali²⁵ attribuiva a Crono re di Creta l'insegnamento delle tecniche agricole in tutto il mondo²⁶; quello che concedeva tale merito a Eleusi²⁷ dava a Demetra il magistero della coltivazione del grano²⁸, a Celeo il ruolo di primo discepolo²⁹ e a Trittolemo ed Argo il compito di diffondere la cerealicoltura per incarico della dea, come in Egitto Osiride per volontà di Iside, e in Italia Saturno³⁰.

La successione per via femminile è frequentissima nei miti greci (come d'altro lato nelle narrazioni favolose di tutto il mondo) e molti eroi, come osservò John Frazer, diventano re sposando la figlia di un altro re, che spesso uccidono: è il caso di Pelope a Pisa, di Atreo a Micene, di Menelao a Sparta, di Telamone a Salamina, di Teucro a Cipro, di Peleo a Ftia, di Achille a Sciro, di Neottolemo in Epiro, di Tideo ad Argo, di Diomede a Daunia. Alla discendenza femminile, ma anche alla libertà sessuale neolitica, fa pensare proprio quella Penelope che la «censura» omerica ha trasformato in modello di fedeltà coniugale: il padre Icario pretenderebbe che fosse Ulisse a trasferirsi nella casa della sposa anziché l'inverso³¹, il che fa sospettare che anche l'Itacense sia diventato re sposando la figlia di un re, tanto è vero che suo padre Laerte non è re; e suo figlio Telemaco spera di succedergli sul trono per dono di Zeus³², ma sa che uno qualsiasi dei principi locali potrebbe, sposando Penelope, togliergli il trono e lasciargli solo la proprietà privata sui beni paterni³³, soprattutto il tenace e popolare Eurimaco³⁴. Ma la regina neolitica dai molti amanti traspare in Penelope (che secondo un'altra versione del mito avrebbe generato Pan accoppiandosi con tutti i pretendenti in assenza del marito) anche attraverso lo sforzo del poeta di farla convivere indenne per tanti anni con tanti uomini tutt'altro che remissivi: della sua

²² *Myth. Vat.* I, 232; *Schol. Od.* V, 125 ss.

²³ *Plin. N.H.* VII, 56, 199.

²⁴ *Schol. Ovid. Met.* 257.

²⁵ *Solin.* XI, 10.

²⁶ *Diodor.* V, 66, 4.

²⁷ *Callim. H. Cer.* 20-22.

²⁸ *Diod.* V, 68, 1.

²⁹ *Hymn. Cer.* 96 ss.

³⁰ *Verg. Aen.* VIII, 314 ss.; *Ovid. Fast.* I, 235 ss.; *Calp. Sic. Ecl.* I, 64; *Macrobr.* I, 7, 19 ss.

³¹ *Paus.* III, 20, 10.

³² *Od.* I, 390.

³³ *Ivi.* 394-8.

³⁴ *Od.* XV, 518-22.

fedeltà dubita non soltanto l'ombra di Agamennone³⁵, che parla pensando alle proprie infelici esperienze personali, ma anche la saggia Atena³⁶; che poi Telemaco sia veramente figlio di Ulisse viene messo in dubbio ancora da Atena³⁷, da Nestore³⁸ e dagli stessi interessati, Ulisse³⁹ e Telemaco⁴⁰. Perfino nella dolce Andromaca si è voluta vedere la potente regina neolitica. Il legame uterino di fratellanza appare più importante di quello germano anche in autori inequivocabilmente aristocratici, come il poeta dell'*Iliade*⁴¹ e Pindaro⁴²; e nella stessa *Iliade*⁴³ l'uccisione di uno zio materno provoca una maledizione mortale.

I riti neolitici affiorano in vari personaggi mitici, la cui storia (come quella del re stagionale) comincia con una ierogamia e finisce con l'uccisione e spesso con lo smembramento: è il caso di Giasione, che si unisce a Demetra sul suolo arato tre volte (vale a dire all'epoca della semina) ed è poi folgorato da Zeus⁴⁴; e di Atteone, che dopo aver vista nuda Artemide (la Terra Vergine) finisce fatto a pezzi dai suoi stessi cani. Tipico re-grano è anche Edipo, che diventa re uccidendo il suo predecessore e che è contemporaneamente sposo e figlio della regina-terra: il primo aspetto ricorda la cerimonia della mietitura, il secondo i riti della semina e dello spuntar del grano. Figlio e paredro di Era è anche Eracle («gloria della Signora», e cioè sposo annuale della regina neolitica): personaggio assai complesso, il suo aspetto più antico è quello della «vittoria sulla morte» (lotta con Thanatos per Alceste, ferimento di Ade, cattura di Cerbero), che riecheggia la resurrezione del re-grano; e non è un caso se fu identificato col «dio che muore» fenicio Melkart. Assai chiara è l'impronta del re neolitico su molti miti di morte: il re che uccide il predecessore, o il collega, secondo lo schema Edipo-Laio (Oto ed Efialte, Issione e Ioneo, Atreo e Tieste, Eteocle e Polinice, Telegono e Ulisse, Egisto e Agamennone, Oreste ed Egisto); il re smembrato, spesso da donne (Leucippo, Apsirto, Pelia, Penteo) o per lo meno trascinato dai cavalli fino a ridursi in pezzi (Glaucò, Diomede, Ippolito, Laio, Licurgo, Enomao, Abdero, Ettore, ecc.), che è un'attenuazione dello smembramento rituale originario; il re ucciso dalla regina e resuscitato più giovane (Esone da Medea); l'eroe che scende all'Ade e ritorna nel mondo dei vivi (Eracle, Teseo, Orfeo, Ulisse, ecc.) oppure scomparire sotto terra in un luogo sacro (Trofonio, Amfiarao); i mariti uccisi collettivamente dalle mogli (Danaidi, Lemnie); infine, più lineare e arcaico di tutti, il più volte citato Litiere, che sfida i viandanti a una gara di aratura e, sempre vincitore, uccide il vinto. C'è anche il re-serpente: Cadmo che, ucciso il serpente, diventa tale egli stesso.

Litiere è comunque un mito che, pur contenendo reminiscenze neolitiche, si riferisce alle civiltà pre-greche: nel caso specifico al plesso anatolico-ittita. I

³⁵ *Od.* XI, 454-6.

³⁶ *Od.* XV, 19-26.

³⁷ *Od.* II, 274-5.

³⁸ *Od.* III, 122-3.

³⁹ *Od.* XVI, 300.

⁴⁰ *Od.* I, 215-6.

⁴¹ *Il.* III, 238; XIX, 293-4; XXI, 95; XXIV, 97.

⁴² *Pyth.* IV, 142-3; *Nem.* VI, 1-2.

⁴³ *Il.* IX, 566-71.

⁴⁴ *Od.* V, 125-9.

miti contenuti nell'*Iliade* rispecchiano, come vedremo, un mondo culturale già ellenizzato: ma nei giochi funebri per Patroclo, e precisamente nella corsa dei cocchi, vengono usate come «meta», e cioè come segno attorno al quale i carri girano per tornare al punto di partenza, due pietre bianche che sono «forse la tomba di un uomo morto nei tempi antichi, forse un cippo di confine posto da popoli vissuti un tempo»⁴⁵; prova indiscutibile che i miti greci conoscevano culture pre-greche. Tali culture venivano riunite sotto l'incerto nome di «pelasgiche»: Achille prima di dare le sue armi a Patroclo invoca, tra altri numi, «Zeus pelasgico»⁴⁶, probabilmente uno dei tanti dèi agricoli preellenici identificati poi con Zeus; Pelasgi di Argo, città detta spesso «pelasgica» nelle tragedie e retta nelle *Supplici* eschilee da un re Pelasgo che avrebbe ospitato Demetra errante alla ricerca della figlia⁴⁷, combattono nelle file achee sotto Troia⁴⁸, mentre a fianco dei Troiani vi sono Pelasgi di Larissa⁴⁹; Diodoro Siculo⁵⁰ accenna a uno «scritto pelasgico» contenente una canzone composta dal mitico cantore Lino per narrare la passione di Dioniso; infine, secondo certe tradizioni mitiche presumibilmente peloponnesiache, Pelasgo, il leggendario capostipite delle stirpi preelleniche, sarebbe stato (a ricordo della tenace persistenza dell'agricoltura e della magia agricola nella cultura elladica) un contadino emerso dalla terra⁵¹.

L'Asia Minore, la terra di Litierse e del popolo delle pietre bianche ricordato da Omero, è presente in gran parte dei miti greci: le Amazzoni, la Gran Madre, Tantalò, il ciclo troiano ne risentono largamente. Un posto di rilievo spetta alla Lidia e alla Licia, le regioni più tenacemente refrattarie alle influenze indoeuropee e più saldamente attaccate all'antico diritto materno: neanche i massimi eroi greci riescono a introdurre in Lidia il patriarcato, dato che lo stesso Eracle, distruttore delle tradizioni pre-greche, vi rimane tre anni servendo, vestito da donna, la regina Onfale; e Bellerofonte conquista il trono di Licia sposando la figlia del re⁵². Dalla Bitinia viene ai Greci il mito di Borimo, figlio di re o guardiano di mietitori come Litierse, rapito dalle ninfe e pianto ogni anno con un lamento funebre; dalla costa occidentale le tradizioni su Cibele (una sua gigantesca statua sul Sipilo erosa dalle intemperie dovrebbe essere alla base del mito di Niobe pietrificata) e sui suoi amori con Zeus (presumibilmente il solito Attis grecizzato) che, respinto dalla dea, avrebbe fecondato una roccia generando il nume androgino Agdisti, considerato da Strabone⁵³ e da Pausania⁵⁴ una forma bisessuale della stessa Cibele; lo pseudo Plutarco autore del libro *Sui fiumi*⁵⁵ riporta la variante armena di questo mito, secondo la quale Diorfo, nato da una pietra su cui era caduto il seme di Mithra, avrebbe sfidato Ares e sarebbe stato ucciso e tra-

⁴⁵ II. XXIII, 331-2.

⁴⁶ II. XVI, 233.

⁴⁷ Paus. II, 14, 4.

⁴⁸ II. II, 681.

⁴⁹ II. II 840-3; X, 429; XVII, 288-9.

⁵⁰ III, 67.

⁵¹ Paus. VIII, 1, 4.

⁵² II. VI, 192-3.

⁵³ XII, 5, 3, 567.

⁵⁴ VII, 17, 9 ss.

⁵⁵ XXXIII, 4.

stormato in un monte (dall'Armenia veniva esplicitamente il mito ctonio di Er riportato da Platone⁵⁶).

Anche Fenicia ed Egitto facevano sentire la loro voce nell'immaginazione ellenica. Il dio fenicio Melkart compariva nelle narrazioni greche ora come Melicerte, ora come Eracle tirio (quello che, emblema della navigazione fenicia verso occidente, avrebbe posto le famose colonne ai lati dello stretto di Gibilterra); il ciclo tebano di Cadmo ricordava, evidentemente, migrazioni fenicie in Beozia mescolatesi, dopo qualche conflitto, con l'elemento autoctono, rappresentato nel mito dagli Sparti nati dalla terra dopo che Cadmo seminò i denti del dragone; Adone, paredro di Astarte in Siria, si unisce ad Afrodite (la forma greca di Astarte) a Cipro, dove gli diventa padre il re Cinira, egli pure considerato di origine siriana o cilicia, o Teia re di Siria; una sua ipostasi è probabilmente Pigmalione, il re fenicio di Cipro divenuto nell'*Eneide* fratello di Didone, la cui ierogamia è con una statua di Afrodite anziché con la dea in persona, ma essa comunque ribadisce l'intimo rapporto religioso dei re di Cipro (Cinira, Adone, Pigmalione) con la dea siro-fenicia ellenizzata (in un medaglione d'oro trovato a Cartagine compaiono i nomi di Pigmalione e Astarte abbinati). Per quanto concerne l'Egitto, a Cadmo corrisponde Danao con le sue figlie, ricordo di una presenza egizia ad Argo confermata dall'altro mito secondo il quale Api avrebbe inviato dall'Egitto buoi al re di Argo⁵⁷; né va dimenticato che al tempo di Erodoto⁵⁸ Iside e Api erano considerati identici a Io e a suo figlio Epafo, e le Danaidi ricevevano il merito di averne introdotto il culto in Grecia in epoca pre-dorica (pelasgica) insegnandolo alle donne, che poi lo mantennero solo nelle regioni non conquistate dai Dori⁵⁹. Tuttavia in ogni mito di riferimento a rapporti tra i Greci e le altre civiltà mediterranee compare in qualche modo Creta, che è un po' il pernio attorno al quale gira per il Greco tutto ciò che è preellenico. Sorella di Cadmo e di Fenice, e quindi fenicia, ma figlia dell'egiziano Agenore, è Europa, paredra dello Zeus cretese e madre di Minosse: le influenze egizie e fenicie passano inevitabilmente per Creta. All'inverso, un altro dei figli cretesi di Europa, Sarpedone, bandito dal fratello Minosse, passa in Asia Minore con un drappello di compatrioti, fondando con essi il regno di Licia⁶⁰; e, secondo un'altra versione, un terzo della popolazione di Creta, emigrata per sfuggire a una carestia sotto la guida di Scamandro o di Teucro, avrebbe colonizzato la costa anatolica nel luogo dove poi sorse Troia, denominando Scamandro il fiume che vi sfociava, Ida (dal sacro monte di Zeus Cretese) l'altura sovrastante, e Teucrici gli aborigeni⁶¹: Creta influenza l'Asia e, per suo tramite, la Ionia. Infine, l'origine cretese del pantheon miceneo è ben presente ai miti: a Creta nasce e muore lo Zeus Kuros, vi passano l'infanzia Dioniso, Apollo ed Eracle, Demetra si unisce a Giasione creando Pluto⁶²; da Creta Apollo porta i navigatori locali fino a Crisa, il porto di Delfi, e ne fa i suoi sacerdoti⁶³, e l'Eracle locale con i suoi fratelli Dattili si

⁵⁶ Resp. 614 B-621 C.

⁵⁷ Polem. fr. 12; *Etymol. M.* s.v. *Zeuxidia*.

⁵⁸ II, 41, 2; III, 27, 1.

⁵⁹ II, 171, 3.

⁶⁰ Herod. I, 173, 2.

⁶¹ Strab. XIII, 1, 48, 604; Serv. ad. *Aen.* III, 108; Tzetz. *Ad Lycophr.* 1302.

⁶² Hes. *Th.* 969-71.

⁶³ *Hymn. Apoll.* 388 ss.

muove per istituire a Olimpia il culto di Zeus⁶⁴ e le gare di corsa⁶⁵; a Creta Dioniso Zagreo, figlio bastardo del re, viene smembrato dai Titani⁶⁶, e cretese è Arianna da lui sposata; Teseo ne parte portandosi via le figlie del Minosse, Arianna e Fedra; i suoi re Minosse e Radamanto diventano i giudici dell'oltretomba ellenico; i Dattili Idei insegnano i misteri a Orfeo⁶⁷ e la musica a Paride⁶⁸. Minosse, il re dell'isola personalizzato come «Faraone» nella Bibbia, è ricordato da Omero⁶⁹; suo figlio Glauco, altra reminiscenza del re pre-indoeuropeo che muore e risorge, è protagonista di un mito in cui Poliido lo riporta alla vita mediante la pianta con cui un serpente ne aveva fatto risorgere un altro⁷⁰; l'altro figlio Asterio è ricordato come colonizzatore della Colchide⁷¹, come dire che è il simbolo mitico dell'espansione minoica; la figlia Arianna doveva essere onorata come dea, se la tradizione omerica vuole che Dedalo costruisse a Cnosso un *chóros*, un luogo di danza in suo onore⁷²; e il palazzo reale era rappresentato come il grandioso e complesso Labirinto nel mito di Teseo. Le divinità minoiche sono ancora ricordate nei miti anche se non entrate nel pantheon greco: Omero⁷³ fa menzionare da Ulisse Eileithyia, Callimaco⁷⁴ narra la trasformazione di Britomartis in Dictynna, e molti mitografi riportano la saga di Giacinto. Radamanto, fratello di Minosse, regna sull'Elisio⁷⁵, probabilmente identificabile con le isole dei Beati⁷⁶ e con l'Atlantide descritta da Platone nel *Crizia*: tutti questi luoghi ideali sono stati ritenuti, dai migliori storici, identificabili con Creta o con colonie cretesi, o per lo meno derivati da miti minoici.

Più in particolare, i miti greci ricordano bene il lungo trapasso, tipico dell'età del bronzo pre-indoeuropea, dall'uccisione annuale del re all'abolizione dei sacrifici umani. Già in Omero Minosse va ogni nove anni da Zeus a farsi riconfermare nelle funzioni regali: ciò implica che il re di Creta è riuscito a conservare il trono e la vita per un periodo più lungo; e analogamente Ulisse scampa a una lunga serie di pericoli mortali che colpiscono inesorabilmente tutti i suoi compagni, il che ha fatto pensare al re che sfugge alla morte annuale facendo morire al proprio posto un sostituto ad ogni scadenza stagionale. Il graduale passaggio dei poteri dalla regina al re sembra adombrato nel travestimento femminile di Eracle (il re sacro) in Lidia e a Cos: la trasmissione delle vesti dovrebbe simbolizzare ritualmente quella del potere. Si è visto come il sostituto del re, sacrificato al suo posto, fosse prima un fanciullo o un giovinetto (originariamente uno dei suoi figli), poi uno straniero di passaggio, infine un animale, di solito un bovino; e tutte e tre le fasi sono ricordate nei miti greci. Il sacrificio dei figli è rintracciabile nella storia di Crono che li divora appena nati, in quelle di Medea, che li

⁶⁴ Paus. V, 13, 8.

⁶⁵ Ivi, 7, 7.

⁶⁶ Firm. Mat. 6, 5; cfr. Nonn. *Dionys.* VI, 15-205.

⁶⁷ Diod. V, 64, 4.

⁶⁸ Plut. *De mus.* 5, 1132 F.

⁶⁹ *Il.* XIII, 450; *Od.* XIX, 178-9.

⁷⁰ Apollod. III, 3, 1; Hygin. *Fab.* 136.

⁷¹ Nonn. *Dionys.* XIII, 223-52.

⁷² *Il.* XVIII, 590-2.

⁷³ *Od.* XIX, 188.

⁷⁴ *H. Artem.* 189-205.

⁷⁵ *Od.* IV 561-9.

⁷⁶ Hes. *Th.* 167-73.

sopprime per vendicarsi di Giasone, e di Eracle e Atamante, che li uccidono in preda alla pazzia, nonché nell'esposizione a scopo di morte (poi sempre fallita) dell'eroe segnato dal destino, come Pelia, Eolo, Edipo, Giasone, Paride (fuori del mondo greco Mosè, Romolo e Remo); fanciulli e giovinetti sacrificati come interrè sono stati visti in Ganimede, Fetonte, Zagreo, Crisippo, forse perfino Astianatte. Il sacrificio dei giovani ateniesi dati in pasto al Minotauro cretese potrebbe ricordare la fase dell'uccisione degli stranieri; e così il più volte menzionato Litierse, Scirone ed Enomao. Il camuffamento animale della regina per la ierogamia affiora nella dea-vacca (Pasifae, Era, Io); il re-animale ucciso in Atteone e in Epafo; la transizione dal sacrificio umano a quello animale in Aiace, che massakra le greggi credendo di mettere a morte uomini, e in Frisso, che fugge per non essere sacrificato e sacrifica invece l'ariete dal vello d'oro, se non nelle metamorfosi suine operate da Circe.

L'espansione micenea è espressamente narrata in miti assai noti: il conflitto vittorioso con Creta nel racconto di Teseo che uccide il Minotauro e abolisce il tributo umano; l'avanzata verso nord nel ciclo dei Sette contro Tebe. Intermedi tra mondo greco-miceneo e mondo greco-dorico sono altri due famosissimi cicli, quello degli Argonauti (che sintetizza la colonizzazione micenea con l'espansione ionica nel Mar Nero) e quello troiano, dove gli oggetti descritti sono micenei (il «vaso dei guerrieri», Micene XII secolo, richiama da vicino le acconciature omeriche) ma le istituzioni sono quelle dell'età del ferro, con conseguente carattere composito dell'epopea; e comunque il passaggio dalle sopravvivenze preelleniche alla grecità trionfante è scandito anche nell'onomastica, dal momento che padri dal nome pre-greco (Tideo, Ulisse, Achille) hanno figli dal nome greco (Diomede, Telemaco, Neottolema). L'irrompere dei Dori è mitizzato nella metamorfosi di Eracle, che da re sacro di stampo neolitico («gloria della Signora») diventa il nuovo re guerriero di stampo dorico: feroce e brutale come gli invasori calati dal nord, fa mutilare gli araldi di Ergino re di Orcomeno, getta dalle mura di Tirinto Ifito venuto a riprendersi le cavalle rubate⁷⁷, vuole uccidere il suo compagno Telamone perché sta entrando in Troia espugnata prima di lui, violenta e rapisce Deianira uccidendole fratelli e fidanzato, stupra Auge, sacerdotessa vergine di Atena, e fa violentare le donne di Elide dai suoi soldati che hanno ucciso i loro mariti; poligamo e patriarcale, si sposa con 49 donne, le mette tutte incinte e genera solo figli maschi (come dire che per lui conta solo la prole maschile), poi ne cede una, Megara, al suo auriga Iolao perché divenuta troppo vecchia (33 anni), ne conquista una più giovane, Iole, gareggiando con l'arco, e, morendo, la lascia in eredità al figlio Illo; emblema possente dei Dori invasori, conquista Sparta, Elide e Pilo, ha discordie (poi composte) anche con Delfi, sconfigge Centauri, Lapiti, Amazzoni, Misi, Frigi, Bitini e Paflagoni, invade l'Italia alla testa di un grosso esercito mandandone un altro a conquistare la Sardegna agli ordini di Iolao, vince al gioco la Sicilia contro Erice⁷⁸, uccide i figli di Minosse nell'isola di Paro, che è colonia cretese⁷⁹; gli Eraclidi suoi discendenti riconquistano due volte il Peloponneso. Più specificamente spartani degli Eraclidi (che sono

⁷⁷ *Od.* XXI, 22-30.

⁷⁸ *Tim. ap. Diod.* IV, 23, 2.

⁷⁹ *Steph. Byz.* s.v. *Páros*.

i Dori in generale) sono Castore e Polluce, mitizzazione dei due re di Sparta: nella seconda guerra messenica uccidono due Messeni vestitisi come loro, evidentemente i re sacri nemici.

La rivoluzione del diritto familiare introdotta dalle migrazioni elleniche è anch'essa assai chiara se si osservano in trasparenza i miti. Il matrimonio per ratto è assai frequentemente delineato dai rapimenti di donne e dee: Zeus rapisce Europa, Giasone Medea, Teseo Arianna, Ulisse Penelope, Apollo Cirene e Dafne, Ade Persefone, Eracle Deianira, i Dioscuri le Leucippidi, mentre Elena è la rapita per antonomasia, dato che subisce l'atto di forza prima da Teseo, poi da Paride. Il levirato sembra affiorare nella casata di Priamo: Deifobo sposa Elena vedova del fratello Paride, Eleno Andromaca dopo la morte di Ettore. Le genealogie omeriche sono patrilinee, ma brevi: ciò dimostra che la successione di padre in figlio era innovazione piuttosto recente; la preponderanza del padre sulla madre nei confronti del figlio maschio è ancora contestata, dato che le Erinni perseguitano i matricidi Oreste (nell'*Orestea* di Stesicoro) e Alcmeone figlio di Amfiarao, che si salvano entrambi solo grazie all'aiuto di un dio decisamente ellenizzato come Apollo Delfico. Il passaggio della sposa nella famiglia dello sposo, abrogando la precedente usanza che voleva l'inverso, traspare dall'opposizione di Icaro alla partenza di Penelope col suo sposo Ulisse e dalla scelta di lei a favore del marito⁸⁰; ciò prepara la sua metamorfosi (unica, a me sembra) da regina polianдра preellenica in sposa fedele conforme all'ideale aristocratico greco; generalmente tale regina (Elena, Fedra, Clitennestra) viene rigorosamente giudicata come adultera e bollata d'infamia; e le cattive qualità della troppo libera donna primigenia si mitizzano in Pandora, fonte di tutti i mali⁸¹. L'uso indoeuropeo secondo il quale la vedova moriva volontariamente per seguire il marito nel mondo dei morti riappare spesso nei miti: così si comportano Polidora moglie di Protesilao, Marpessa, Cleopatra ed Evadne, che (come in India fino a qualche tempo fa) si getta sulla pira dello sposo⁸². Antipeno, che secondo l'oracolo deve sacrificare la propria vita (in quanto è l'uomo più nobile di Tebe) perché Eracle ottenga la vittoria sui Minii, esita a farlo, e al suo posto si gettano dalle mura le figlie.

L'accondiscendenza di Eracle a un sacrificio umano sembra rispecchiare la prima fase delle migrazioni indoeuropee, allorché Zeus formò l'Olimpo con divinità preelleniche e tra loro si creò una specie di spartizione del mondo⁸³: il compromesso tra vecchia e nuova religione ripugnava ai Greci, al punto che preferivano collocarlo tra gli Sciti (nati dal connubio di una dea locale con Zeus o con Eracle⁸⁴) o in Colchide (dove le donne sarebbero state seppellite, secondo l'uso agricolo, e gli uomini esposti agli uccelli, secondo la tradizione pastorale indoeuropea); ma anche nel ciclo troiano Menelao rifiuta di seppellire Aiace, esigendo l'esposizione, tipica (come la cremazione) dei guerrieri. Nei racconti di spirito dorico Eracle, tutto al contrario, passa buona parte del suo tempo ad abolire o ad impedire i sacrifici umani: così fa in Beozia per ordine di Zeus due volte, salvando dall'immolazione prima Frisso e poi Atamante; così a Lerna dopo l'uccidi-

⁸⁰ Paus. III, 20, 10-11.

⁸¹ Hes. Op. 60-106.

⁸² Cypr. ap. Paus. IV, 2, 7.

⁸³ II. XV, 184-93.

⁸⁴ Herod. IV, 5, 1; IV, 9-10; Diod. II, 43, 3.

sione dell'Idra, a Busiride, a Roma riformando il culto di Saturno, in Gallia fondando la città di Alesia dove (come per gli Sciti) procrea una razza di guerrieri unendosi a una regina locale; e in generale, più o meno scopertamente, ottiene l'abolizione uccidendo il re locale che (in genere sotto forma di competizione avente come palio la vita) sacrifica i viaggiatori di passaggio, da Fauno a Gerione ad Anteo a Cicno al solito Litiere (sullo stesso *cliché* è ricalcata l'uccisione di Amico ad opera dell'altro eroe dorico Polluce). Abolizioni di riti arcaici generalmente sanguinosi sembrano nascondersi dietro le narrazioni imperniate sull'uccisione del mostro, che dovrebbe ricordare un sacerdote o (se multiplo o policefalo) un corpo sacerdotale a maschera teriomorfa; per Eracle potremmo citare le vittorie sull'Idra, sul toro cretese, sugli uccelli di Stinfale e sulle cavalle antropofaghe di Diomede; per Apollo l'uccisione di Pitone e le vittorie su Marsia e Pan; a ciò vanno aggiunte le uccisioni del Minotauro, di Medusa e della Chimera ad opera rispettivamente di Teseo, Perseo e Bellerofonte; e non va dimenticata l'opera, sia pure incruenta, di Melampo, che fa cessare la follia delle donne argive consistente nel fare a pezzi gli uomini, il che ricorda certamente l'abolizione di riti agricoli di uccisione e dilaniamento ad opera di sacerdotesse.

A livello più elevato è Zeus a sconfiggere le antiche divinità e a sopprimere i riti agricoli: i Titani e Tifeo vengono, come si è visto, sprofondati sotto terra; e sono fulminati Giasione e Asclepio, il primo per la sua ierogamia con Demetra, il secondo per i suoi riti di resurrezione (ridava la vita ai morti, provocando le proteste di Ade); solo la Moira, o le Moire, rimangono in un conflitto incerto col supremo dio olimpico, dato che i miti danno il sopravvento ora alle prime, ora al secondo. Ma anche le divinità ammesse a costituire l'Olimpo, che in Omero troviamo sottomesse per amore o per forza a Zeus, vengono nella stessa *Iliade*⁸⁵ ricordate come ribelli, in un imprecisato passato, alla sua volontà, anche se senza alcun risultato. In particolare, assai ambiguo è il rapporto tra Era ed Eracle (la Signora e il re suo soggetto), una volta identici con la coppia sovrana neolitica e cretese, poi nemici, essendo divenuto «eracle» (e cioè re) l'invasore dorico che abolisce i riti della Signora e del suo paredro: la loro riconciliazione, da cui nasce un'amicizia-inimicizia, con Eracle adottato (la dea fa passare il bimbo sotto le proprie vesti fingendo di partorirlo, come nel rito primaverile neolitico), osteggiato e poi aggressore di Era (la ferisce alla mammella, rinnega cioè la Signora come curotrofa e madre del re), è assai contrastata, perché l'adozione, comportante l'entrata di Eracle tra i dodici Olimpici e suggellata dal matrimonio di lui con Ebe figlia di Era, avviene in parte per riconoscenza (Eracle durante la gigantomachia aveva ucciso Pronomo che cercava di violentare la sposa di Zeus), in parte per pressioni autorevoli dello stesso Zeus; ma adozione e riconciliazione sono in ogni caso il ricordo mitizzato della sottomissione dei sacerdoti argivi micenei ai nuovi sovrani dorici. Il trionfo della luce sulle tenebre, e cioè del culto luminoso indoeuropeo sulla magia pre-indoeuropea delle potenze inferi, ha ancora qualche reminiscenza nei particolari mitici: in Omero il sole vede tutto⁸⁶, tanto da poter denunciare ad Efesto l'adulterio di Afrodite⁸⁷; nell'inno omerico a Demetra la dea-terra non sa nulla della sorte di Persefone (era assente al

⁸⁵ I, 396-400; XV, 18-24; cfr. 135-7.

⁸⁶ *Il.* III, 277; *Od.* XI, 109; XII, 323.

⁸⁷ *Od.* VIII, 270-1.

momento del ratto e non ha, evidentemente, l'onniveggenza) e poco può sapere dall'altra dea ctonia Ecate (che ha solo *udito* le grida della fanciulla rapita)⁸⁸, cosicché deve essa pure ricorrere alla testimonianza del Sole onniveggente⁸⁹. Un'altra traccia della preistoria indoeuropea è, nell'*Iliade*, l'identificazione dell'anima col *thymós*⁹⁰, e cioè col fumo⁹¹ che il rogo funebre fa uscire dal cadavere e salire verso il cielo luminoso.

L'epopea omerica, così tendenzialmente ligia alla religiosità aristocratica di tipo miceneo-dorico, a volte non riesce ad eliminare, oltre alla tenace potenza della Moira, neanche la mitizzazione della magia che persiste nelle classi popolari: soprattutto nell'*Odissea*, meno rigidamente aristocratica dell'*Iliade*, le pratiche taumaturgiche affiorano di tanto in tanto. A parte le virtù magiche del cinto di Afrodite⁹², del nettare⁹³ e dell'ambrosia⁹⁴, i due personaggi-chiave e, potremmo dire, i due poli dei miti magici sembrano essere Ermete e Circe: tanto l'uno⁹⁵ quanto l'altra⁹⁶ si servono della bacchetta (*rhábdos*) per operare prodigi, ed entrambi usano anche pozioni (*phármaka*); ma il *phármakon* dato da Ermete a Ulisse, la misteriosa erba *môly* a fiore bianco e radice nera⁹⁷, è «buono»⁹⁸, mentre i *phármaka* di Circe, misture del tipo detto dai Greci «ciceone»⁹⁹, sono «cattivi»¹⁰⁰, «funesti»¹⁰¹, strumenti di magia nera tipici dell'odiata regina preellenica. Anche Elena conosce un farmaco buono, che lenisce il più acerbo dolore e la più terribile collera, e lo ha appreso dagli Egiziani, illustri più di ogni altro popolo nella magia terapeutica¹⁰²; invece i figli di Autolico, per fermare il sangue che cola dalla ferita dell'adolescente Ulisse, usano un canto magico¹⁰³. Secondo alcuni il cavallo di Troia sarebbe stato in origine un amuleto malefico per far cadere la città; amuleto benefico era invece il Palladio, la statuetta di Atena che ne impediva la capitolazione, e secondo certe versioni del mito troiano Ulisse, ancor prima dell'inganno del cavallo, avrebbe aperto la strada all'espugnazione della città sottraendole il prezioso talismano dopo aver costretto l'indovino Eleno a rivelare il segreto in esso contenuto¹⁰⁴. Più ancora di Eleno, Calcante, il suo corrispettivo di parte achea, conosce «le cose che sono, quelle che saranno e quelle che sono prima d'ora», anche se Agamennone sostiene che le rivelazioni di questo veggente sono sempre volutamente spiacevoli¹⁰⁵.

⁸⁸ Vv. 57-8.

⁸⁹ V. 76 ss.

⁹⁰ XI, 334.

⁹¹ XXIII, 100.

⁹² II. XIV, 214-7.

⁹³ II. XIX, 38-9.

⁹⁴ II. XXIII, 186-7.

⁹⁵ II. XXIV, 343-4; *Od.* V, 47-8; X, 277; XXIV, 1-5.

⁹⁶ *Od.* X, 238; 293.

⁹⁷ *Od.* X, 304-5.

⁹⁸ *Estblón* (292).

⁹⁹ V. 290.

¹⁰⁰ *Kaká* (213).

¹⁰¹ *Lygrá* (236).

¹⁰² *Od.* IV. 220-30.

¹⁰³ *Epaoidé* (*Od.* XIX, 457).

¹⁰⁴ Ovid. *Met.* XIII, 335-9 e Apollod. ad loc.

¹⁰⁵ II. I 69-70; 101-8.

L'ordalia sembra affiorare dietro altri miti: in una delle narrazioni sulla nascita di Achille¹⁰⁶, Teti immerge il neonato nell'acqua bollente per vedere se è mortale o dio; e in una variante di quelle sulla nascita di Eracle¹⁰⁷ i due serpenti sarebbero stati introdotti nella culla del bimbo non dalla gelosa Era, ma dal padre putativo Anfitrione, che in tal modo avrebbe voluto accertarsi se era figlio suo o di Zeus. Il giuramento inteso come ordalia è assai importante in Omero, sia a livello umano che divino: Achei e Troiani, libando a Zeus per consacrare la tregua d'armi per il duello tra Paride e Menelao, augurano che, «se una delle parti rompe i legami del giuramento, il suo cervello e quello dei suoi figli si spanda a terra come questo vino»¹⁰⁸; ma tremendo e inviolabile è anche il giuramento degli dèi¹⁰⁹ sul quale Esiodo¹¹⁰ ci dà ampie dilucidazioni, spiegando che, quando sorge una contesa tra gli Olimpici, Zeus manda Iride ai confini del mondo a consultare il Grande Giuramento degli dèi, dal quale la celeste messaggera riceve una coppa colma dell'acqua gelata di Stige che cade da una roccia alta e franosa, dopo di che i contendenti giurano versando l'acqua e, se uno di loro giura il falso, resta per nove anni come morto, escluso dal novero e dal consiglio degli dèi, e al suo risveglio deve affrontare, per essere riammesso, durissime prove. Temibili come gli spergiuri sono le maledizioni: Meleagro dovrà morire perché sua madre lo ha maledetto¹¹¹ e Fenice per la maledizione del padre è stato privato di prole¹¹², mentre Eteocle e Polinice, sempre in seguito alla tremenda imprecazione paterna, finiranno per uccidersi a vicenda, e perfino il sommo Zeus dovrà guardarsi dal sottovalutare gli effetti dell'*ará* che suo padre Crono gli lanciò contro quando il figlio lo rovesciò dal trono¹¹³. La maledizione è contagiosa: quando il tradimento di Coronide viene a conoscenza di Apollo, la sventura si abbatte non solo sulla fedifraga, ma anche su molti dei suoi vicini, che «partecipando della sua sorte morirono con lei»¹¹⁴; e l'assassino deve fuggire dal luogo del misfatto, come accade a molti personaggi dell'epopea¹¹⁵, perché la maledizione conseguente al delitto può contaminare e distruggere gli abitanti della città, mentre lontano da essa lo spirito dell'ucciso, la cui forza nefasta promana dal sepolcro, non può più nuocere¹¹⁶; ciononostante l'atleta Eutimo di Locri riuscì a liberare Temesa dallo spirito dell'eroe Polite, un compagno di Ulisse ivi ucciso che pretendeva dagli abitanti di quel luogo sacrifici umani, sfidandolo e sconfiggendolo al pugilato¹¹⁷. Quanto ai misteri, quelli di Eleusi sarebbero scaturiti dalle peregrinazioni di Demetra in cerca della figlia rapita, mentre il paredro della dea, Giasione, avrebbe fondato quelli di Samotracia¹¹⁸ e diffuso quelli di Demetra

¹⁰⁶ [Hesiod.] ap. Schol. Apoll. Rh. IV, 816.

¹⁰⁷ Pherec. ap. Apollod. II, 4, 8.

¹⁰⁸ *Il.* III, 297-301; cfr. I, 234.

¹⁰⁹ *Il.* II, 755; XIV, 271-9; XV, 36-40; *Od.* X, 299; 343-5; Pind. *Ol.* II, 65.

¹¹⁰ *Th.* 782-806.

¹¹¹ *Il.* IX, 566-72.

¹¹² *Ivi.*, 453-7.

¹¹³ Aesch. *Prom.* 910-2.

¹¹⁴ Pind. *Pyth.* III, 34-6.

¹¹⁵ *Il.* XIII, 696; XV, 432; XXIV, 480-2; *Od.* XV, 224; 272.

¹¹⁶ Demosth. 23, 69.

¹¹⁷ Strab. VI, 15, 255; Paus. VI, 6, 7 ss.; Ael. V. *Hist.* VIII, 18; *Sud.* s.v. *Éuthymos*.

¹¹⁸ Diod. V, 48.

e Core in Sicilia e in moltri altri paesi ¹¹⁹. Dalle rappresentazioni figurate sembra emergere che i giochi olimpici venivano collegati al mito di Enomao re di Pisa, che, avendo promesso la mano della figlia Ippodamia a chi lo vencesse nella corsa sul cocchio, sconfiggeva e decapitava tutti i pretendenti, fino al giorno in cui Pelope lo batté, ed egli stesso morì nella gara travolto dai cavalli.

L'immunità dell'Arcadia rispetto al dilagare dei Dori nel Peloponneso è ribadita nel mito che vuole gli Arcadi diretti discendenti dal «primo uomo» Pelasgo, emerso dal suolo di Arcadia in abito contadino ¹²⁰: come dire che quel popolo è l'erede delle popolazioni pre-greche dedite all'agricoltura e ai riti agricoli. Per quanto riguarda i riti, un altro mito vuole che le donne pelasgiche li praticassero per averli appresi dalle Danaidi, e che più tardi, avendo i Dori estirpato il culto di Demetra in tutto il Peloponneso, solo gli Arcadi li avessero conservati nella loro forma originaria ¹²¹; così come solo in Arcadia sarebbe sopravvissuta la follia orgiastica delle donne argive che facevano a pezzi gli uomini, dopo che in Argo tale costume rituale venne abolito da Melampo, dato che esse si rifugiarono a Lusi, in una grotta che sovrasta il fiume Stige. È evidente che dei riti agricoli arcadi il mito ricorda soprattutto l'uccisione e lo smembramento del re nella cerimonia della mietitura: così fa a un ostaggio o a un bambino il mitico re arcade Licaone, poi trasformato in lupo da Zeus (in realtà appartenente alla confraternita degli uomini-lupo che facevano sacrifici umani e riti cannibaleschi, di cui si è già parlato), fondatore della città di Licosura ¹²² a lungo abitata dai suoi discendenti ¹²³; così Pelope ad un altro re arcade, Stinfalo, aggiungendo la rituale dispersione delle membra in varie parti del paese; e un re sacrificato dovrebbe essere anche l'Oreste re di Oresteia in Arcadia, morto per il morso di un serpente (e cioè ucciso col veleno dal nuovo re nelle sue vesti tradizionali di serpente eternamente risorgente dalla vecchia pelle). In Arcadia nascono uno Zeus agricoltore affine a quello cretese, il già citato Zeus Liceo ¹²⁴, e ancora Hermes, figlio di Maia e dello Zeus cretese, in una grotta del monte Cillene ¹²⁵, tanto che nell'*Odissea* ¹²⁶ questo dio è detto «Cillenio», negli scolii a Pindaro ¹²⁷ «Arcadico» e nell'inno omerico a lui dedicato ¹²⁸ «signore di Cillene e dell'Arcadia ricca di armenti» (non a caso Pan, il dio prettamente arcadico, è considerato suo figlio sia nel proprio inno omerico ¹²⁹ sia in Erodoto ¹³⁰).

I miti attici sono tutti funzionali alla storia di Atene: la nascita di Erittonio-Eretteo e di Cecrope dalla terra è, come si è visto, un'energica rivendicazione di indipendenza dagli invasori di fine II millennio, anche se a Cecrope vengono attribuite le abolizioni del diritto materno e dei sacrifici umani (che è come dire dei residui neolitici); in quest'ultimo quadro rientra il mito della contesa tra Ate-

¹¹⁹ Arrian. ap. Eustath. ad *Od.* 1528, 4.

¹²⁰ Paus. VIII, 1, 4.

¹²¹ Herod. II, 171, 3.

¹²² Paus. VIII, 2, 1.

¹²³ Ivi, 4, 5.

¹²⁴ Callim. *H. Iov.* 10; Paus. VIII, 38, 7.

¹²⁵ Cic. *De nat. d.* III, 22, 57.

¹²⁶ XXIV, 1.

¹²⁷ *Ol.* VI, 77; VII, 153.

¹²⁸ V, 2.

¹²⁹ V, 35 ss.

¹³⁰ II, 145, 4.

na e Poseidone, sostenuti rispettivamente dalle donne e dagli uomini, sotto il regno di Cecrope, contesa che si concluse con la vittoria di Atena sul piano religioso (in quanto ebbe il sopravvento come divinità poliade) e con quella di Poseidone nel campo sociale (le donne persero il voto, la cittadinanza e il diritto di dare il proprio nome ai figli)¹³¹; i Misteri Eleusini si riallacciano al mito di Demetra che dona il grano a Trittolemo, Eubuleo e Cercione¹³², il culto di Artemide Taurica a Brauron alle avventure di Ifigenia e di Oreste¹³³. Gli avvenimenti più recenti vengono in genere inseriti nel mito di Teseo, di cui Pisistrato fece l'eroe tipico ateniese: in effetti gli elementi più tardi del suo ciclo epico sembrano essere l'unificazione dell'Attica e il ratto di Elena con conseguente conflitto tra Atene e Sparta; e anche l'inserimento di Aiace nel contingente ateniese a Troia presente nel «catalogo delle navi»¹³⁴ dovrebbe essere un'interpolazione pisistratea nell'«Iliade attica» per rafforzare le pretese ateniesi su Salamina, come già gli antichi sospettavano¹³⁵.

I miti che ricordano l'avanzata del movimento dionisiaco si dividono nettamente in due gruppi: quelli di adesione al nuovo culto, come la storia delle figlie di Minia¹³⁶; e i molti racconti di re e sacerdoti fatti a pezzi dalle Baccanti per essersi opposti ad esso, da Licurgo a Penteo allo stesso Orfeo. La tragedia, comunque, raramente riprenderà questi miti: in essa Dioniso è forma, non contenuto. Magia e furore bacchico saranno le due forze che consentiranno alle sopravvivenze preelleniche, soprattutto nella loro veste attica, di confrontarsi col nuovo elemento indoeuropeo dando luogo al conflitto e al dilemma che sono tipici del tragico come forma storica.

¹³¹ Varr. ap. August. *Civ. D.* XVIII, 9.

¹³² Paus. I, 14, 3.

¹³³ Paus. I, 33, 1.

¹³⁴ *Il. II*, 557-8.

¹³⁵ Aristot. *Rhet.* 1375 b 29-30; Plut. *Sol.* 10; Diog. L. I, 48.

¹³⁶ Ael. *V. Hist.* III, 42.

L'energica morale aristocratica-maschile che affiora già chiaramente nei primi due libri dell'*Iliade*, culminando poi a Sparta, Megara e Roma, si vide costantemente affiancata, come un corpo chiaro da un'ombra scura, da una concezione del giusto assai diversa, che la contesta e la incrina fin dalle origini. Alle genealogie patrilinee del mito greco, che toccano la massima forza nella casata degli Eracleidi, si affiancano le frequenti «esposizioni» e «adozioni» degli eroi (Edipo, Giasone, Paride, ecc.), che sono altrettante ribellioni al legame dinastico: l'eroe esposto torna sempre, una volta adulto, alla casata di origine, ma non come figlio legittimo, e si riprende inconsapevolmente, con la forza, ciò che gli spetterebbe di diritto (mentre Ulisse, tornato in patria, sa di esserne re, ma solo lui e pochi adepti); ciò implica svalutazione della nobiltà per diritto di nascita. Nell'*Iliade* è interpolato, presumibilmente in epoca tarda, un episodio alquanto estraneo alla narrazione, il dialogo tra Glauco e Diomede, e all'interno dell'episodio compare una contestazione delle genealogie eroiche ancora più esplicita: a Diomede che lo interroga sulla sua nobiltà («chi sei tu, valentissimo tra gli uomini mortali?»¹) Glauco risponde con queste famose parole²:

Magnanimo Tidide, perché mi domandi la mia genealogia (*gheneén*)? Quale è la genealogia delle foglie, tale è anche quella degli uomini. Tra le foglie, alcune il vento le getta a terra, altre le fa crescere la selva a primavera, quando germoglia: così, tra le genealogie degli uomini, una sboccia, l'altra scompare.

Mimnermo ha riecheggiato³ questo passo omerico, ma con ben altro significato, in quanto nel paragone con le foglie ha trovato gli accenti della fragilità dell'uomo: è un tema pessimistico assai diffuso, che ritroviamo in varie forme nei versi di Omero⁴, Teognide⁵ e Pindaro⁶ e nell'apotegmatica soloniana⁷, vale a dire in contesti decisamente aristocratici, come inferiorità dell'uomo al dio. Assai diverso è il discorso di Glauco: la fragilità non è dell'uomo, ma della dinastia; alla sopravvalutazione della nobile nascita fatta da Diomede con piglio recisamente dorico e seguita dalla solita affermazione della superiorità degli dèi, il principe licio, proveniente da una terra dove le riforme familiari elleniche sono giunte molto attutite, contrappone il continuo sostituirsi di una progenie all'altra, e cioè la scarsa rilevanza degli ascendenti.

¹ *Il.* VI, 123.

² *Vv.* 145-9.

³ *Fr.* 2 Diehl.

⁴ *Il.* 446-7.

⁵ *Vv.* 425-8.

⁶ *Fr.* 157.

⁷ *Herod.* I, 31, 3.

Questo spirito eterodosso, accidentale e tardo nell'*Iliade*, sembra più radicato nell'*Odissea*. Eric Havelock ha osservato che i torti commessi nell'*Iliade* dai nobili, e da loro stessi più tardi riconosciuti, prima da Agamennone e poi da Achille, non sfociano mai in conflitti armati, mentre quelli dei principi itacensi nell'*Odissea* portano inevitabilmente al loro massacro ad opera del re offeso; che tra questi torti c'è il maltrattamento del mendicante, nel quale essi non hanno ancora ravvisato Ulisse; che i personaggi femminili del poema (Circe, Calipso, Nausicaa, Penelope, Atena) sono determinanti quasi quanto quelli maschili (al punto che Samuel Butler ha ritenuto l'*Odissea* composta da una donna); che l'ideale isola dei Feaci è luogo di pace, dove la guerra non entrerà mai⁸. L'ideale pacifista è ancora più chiaro in Esiodo⁹, dove è formulato all'interno di un lungo discorso sul concetto di giustizia¹⁰ in cui Zeus, capriccioso e onnipotente nell'*Iliade*, è ridotto a garante (con l'ausilio dei suoi 30.000 sorveglianti¹¹) della corretta amministrazione dello Stato e a punitore degli ingiusti, anche se sono i «re mangiatori di regali»¹² che opprimono il *dêmos*: all'inizio del sermone¹³ ai re è narrata una favola del tipo che poi verrà detto «esopico», quella dello sparviero che impietosamente fa tacere i lamenti dell'usignolo, sua preda, ricordandogli il diritto del più forte; più tardi¹⁴ è spiegato che tale ingiusto principio è stato dato da Zeus alle bestie, ma non agli uomini. Tanto nelle *Opere e giorni* di Esiodo¹⁵ quanto nell'inno omerico alla Terra viene esaltato quel lavoro dei campi che i poemi omerici ritenevano degradante per i nobili; ed Esiodo arriva a ritenere la gente umile migliore dei potenti là dove dice¹⁶:

Poveri stupidi! Non sanno quanto la metà vale più del tutto, né quanta ricchezza c'è nella malva e nell'asfodelo!

Non è certo il caso di parlare di democrazia: Esiodo lascia ai re (che sono poi i giudici locali) le loro prerogative politico-legali, e a Zeus la sua autorità suprema: ma raccomanda ai primi di rispettare i diritti anche della gente umile, e trasforma il secondo in un principio etico mitizzato, rifiutando sia dei primi, sia del secondo, l'arbitrio e il capriccio che tutti esercitavano senza remore nell'*Iliade*; il che è, senza alcun dubbio, un passo avanti verso la morale egualitaria. In Archiloco, con aperta opposizione all'ideale oplitico spartano, la vita del singolo è dichiarata più importante dello scudo (e cioè della gloria militare) nel frammento 6 Diehl; e sembra che gli Spartani, indignati per questa sua presa di posizione, lo abbiano bandito dal loro territorio¹⁷, rendendo in tal modo per la prima volta ufficiale il conflitto tra le due morali. Dalla poesia di Simonide traspare a volte la convinzione che gli ideali di *areté*, *agathón*, *esthlón*, ideali aristocratici

⁸ VI, 201-3.

⁹ *Op.* 228-9.

¹⁰ *Vv.* 203-85.

¹¹ *Vv.* 252-5.

¹² *Basilées... dorophágoi* (263-4).

¹³ *Vv.* 203-12.

¹⁴ *Vv.* 276-80.

¹⁵ *Vv.* 298-317.

¹⁶ *Op.* 40-1.

¹⁷ *Plut. Lacon. inst.* 34, 239 B.

cari a Teognide e a Pindaro, siano utopistici, non applicabili alla condizione dell'uomo¹⁸: anche contro Simonide reagì la morale spartana ad opera del laconizzante Platone, che nel *Protagora*¹⁹, analizzando e sostanzialmente falsando il secondo dei due frammenti, sconsigliò il suo tipo di poesia come inutile al filosofo.

Non ancora istanza democratica, dunque, ma già conflitto tra due morali. Quella aristocratica, di cui abbiamo a lungo trattato altrove, aveva alla sua base il concetto di *phyé*, *phyá*, *phýsis*, e cioè di «nascita»: nell'*Iliade* la *phyé* di Ettore, la nobiltà che traspare dai suoi tratti, è ammirata dai suoi nemici anche quando l'eroe non è più che un cadavere²⁰; *phyái* in Pindaro e *phýsei* in Sofocle ed Erodoto significano «per nascita» e valgono come una patente di aristocrazia del sangue. Il concetto di *phýein*, «generare» in senso genealogico, è in modo evidente limitato alla generazione patrilinea: «generatore», *phýsas*, è il padre, mentre la madre non è che *tekûsa*, «partorientente»²¹; e dunque la *phýsis*, la natura di un uomo, è la sua maggiore o minore aristocrazia per parte di padre. La contestazione della morale aristocratica comincia allorché l'altro verbo indicante «essere», e cioè *êinai*, che fa da contrappeso a *phýesthai* come «essere nel presente» a «essere in quanto nati in passato» (non a caso in latino il presente si forma dalla radice *esse* e il perfetto da *fui*), partorisce a sua volta un sostantivato, *usía*, che significa «patrimonio»²² come già prima *eón*, «ciò che è», in Esiodo²³ ed *eónta* in Pindaro²⁴: in questo momento, e cioè nell'età di Pericle ad Atene, *phýsis* è la nobiltà (la nascita eccellente, il passato genealogico che illumina il presente) mentre *usía* è la proprietà, la ricchezza presente magari acquisita e non ereditata, indipendente comunque dalla nascita e dalla stirpe; e la loro compresenza semantizza il conflitto tra una morale aristocratica del sangue e una morale democratica del lavoro. Il risalire all'età di Pericle del termine *usía*, emblema della morale democratica, ha un significato che non può sfuggire al lettore: proprio ad Atene, e proprio al tempo di Pericle, si andava formando quella nuova classe di arricchiti di estrazione plebea (Callia, Nicia, Cleone, ecc.) che avrebbe poi, morto Pericle, estromesso per un decennio la nobiltà dal potere, sanzionando la vittoria dell'*usía*, del patrimonio presente, sulla *phýsis*, e cioè sulle glorie passate.

Fu appunto al culmine della democrazia che la *phýsis*, il diritto di nascita, cominciò ad essere contestata in nome del *nómos*, della legge democratica instaurata nella metropoli attica da Clistene, da Temistocle, da Efialte, da Pericle, da Cleone. Il partito pericleo nelle sue apologie della democrazia ateniese non esce dai paradigmi politici e non tocca l'argomento a livello ideale: né Erodoto nel discorso messo in bocca al persiano Otane²⁵, né Euripide nell'encomio attribuito a Teseo²⁶, né Pericle nell'elogio della democrazia e di Atene che Tuciddide²⁷ gli

¹⁸ Frr. 541 e 542 P.

¹⁹ 347 BE.

²⁰ XXII, 370.

²¹ Aesch. *Sept.* 926; *Suppl.* 592; *Coeph.* 133; Soph. *Oed. T.* 1247; 1482; *El.* 342; Eur. *Alc.* 290; *Troad.* 481; *Ipb. A.* 949; Herod. I, 116, 4; Lys. 10, 8.

²² Soph. *Trach.* 911; Herod. I, 92, 2; 4; VI, 86, a5.

²³ *Op.* 363.

²⁴ *Nem.* I, 32.

²⁵ III, 72.

²⁶ *Suppl.* 403-8; 426-55.

²⁷ II, 35-42.

fa pronunciare come introduzione alla lode dei caduti in guerra, né Isocrate nel *Panegirico* che esalta le glorie passate della città, contrappongono la legge alla natura; ma lo fanno, in sede non politica, lo stesso Euripide²⁸, Tucidide facendo parlare Alcibiade²⁹ e parecchi naturalisti, da Diogene di Apollonia³⁰ a Democrito³¹, da Archelao³² ai medici ippocratici³³, vale a dire tutti coloro che in un momento o nell'altro ascoltarono ad Atene le lezioni di Anassagora, il favorito di Pericle³⁴. Il significato dell'opposizione tra natura e legge traspare, più che dagli scritti degli anassagorei, da quelli degli oligarchici, che con maggiore o minore acredine smascherano il ragionamento degli avversari. Nelle *Leggi* di Platone un anonimo Ateniese chiaramente oligarchico e filospartano, evidentemente contemporaneo di Pericle (dato che menziona con tempi presenti la dottrina anassagorea che riduce gli astri a terra e pietre, inclusa tra le forme di ateismo³⁵), così parla dei democratici e del modo in cui oppongono *nómos* a *phýsis*³⁶:

E dicono anche che la politica ha poco in comune con la natura, ma molto con la tecnica, e che in tal modo l'intera attività legislativa non è secondo natura, ma secondo tecnica. [...] E che anche le cose belle sono belle alcune per natura e altre per legge; e che le cose giuste non sono mai giuste per natura, ma gli uomini continuano a modificarle col loro incessante contendere, e ciascuna di esse è sovrana proprio se e quando essi la modificano: ma lo è per la tecnica e per le leggi, non certo per la natura.

La chiave del discorso platonico ce la dà un altro oligarca ateniese, anch'egli esule dalla patria, anch'egli anonimo, ma realmente vissuto e non soltanto immaginato come interlocutore di un dialogo (a meno che Platone non avesse modellato proprio su di lui il suo Ateniese immaginario): si tratta dell'autore della *Costituzione degli Ateniesi* ritrovata tra le opere di Senofonte, autore che gli studiosi sogliono chiamare «il Vecchio Oligarca». Nella sua opera il *nómos* è la legge democratica, ad esempio quella che concede le cause di normale amministrazione (esclusi cioè i delitti di sangue, ultimi rimasti in mano ai nobili dell'Areopago) sempre e solo ai giudici popolari³⁷; e si insiste, come in Platone, sul continuo lavoro esercitato «sulla proposta di leggi»³⁸, che implica, come lamentato dal personaggio platonico, la continua modifica delle leggi vigenti ad opera delle assemblee popolari; mentre della *phýsis* si parla alludendo agli aristocratici (come Pericle) che, pur aderendo alla democrazia per libera scelta, pure «per nascita» (*tèn phýsin*) non appartengono al *dêmos*³⁹. Platone, letto alla luce delle precisazioni del Vecchio Oligarca, ci chiarisce il ragionamento che sta alla base della

²⁸ *Ion*. 642-4; *Bacch.* 890-6.

²⁹ VI, 16, 2-3.

³⁰ Ap. Aet. IV, 9, 8.

³¹ Ap. Galen. *De elem. s. Hipp.* I, 2; Diog. L. IX, 45.

³² Ap. Diog. L. II, 16.

³³ *De aér.* 14; *De vict.* I, 4, 11.

³⁴ Plat. *Alcib.* I 118 C; *Phaedr.* 270 A; Isocr. 15, 235; Hermipp. fr. 31 Müller; Cic. *De orat.* III, 34, 138; Diod. XII, 39, 2; Plut. *Per.* 4; Sotion ap. Diog. L. II, 12; Olympiod. *Meteor.* p. 17, 19.

³⁵ 886 DE.

³⁶ 889 D-890 A.

³⁷ I, 18.

³⁸ *Peri nómon théseos* (III, 2).

³⁹ II, 19.

morale democratica dominante sotto Temistocle, Pericle e Cleone: la nascita, che diversifica gli uomini dividendoli in *agathói* e *kakói*, in nobili e plebei, non deve avere rilievo; il potere deve essere dato non dalla natura, che diversifica, ma dalla legge, che livella e favorisce il *dêmos*.

Ma è poi pacifico che la *phýsis* diversifichi? I medici delle scuole greche occidentali avevano immaginato un'eguaglianza presente in un organismo naturale quale è il corpo umano: in particolare il crotoniate Alcmeone⁴⁰ aveva detto che nel corpo sano vi è «uguaglianza di diritti» (*isonomía*) e che il predominio di una parte sulle altre (*monarchía*) produce infermità; e l'agrigentino Empedocle aveva immaginato un organismo vivente le cui membra «sono tutte di pari grado e di pari nascita, aspirano quale a una dignità e quale a un'altra, hanno ognuna il suo proprio carattere e comandano a turno nel volgere del tempo»⁴¹, sono insomma parti di una perfetta democrazia, quale poteva concepirla il capo della fazione democratica di Agrigento⁴², che aveva rovesciato l'oligarchia dei Mille e instaurato la parità (*isótes*) in città⁴³. Ad Atene Anassagora, teorico della democrazia periclea, aveva trasferito la democrazia negli elementi ordinati dall'Intelligenza: «ma una volta che queste cose si sono così separate, bisogna riconoscere che nessuna di esse è qualcosa di meno o qualcosa di più (perché non è possibile che una sia di più di tutte insieme), ma tutte sono pari»⁴⁴; aveva cioè negato la diversità non solo alle parti del corpo, come i medici, ma alla natura nel suo complesso. Il sofista Antifonte ne aveva poi tratto la conseguenza estrema, il principio secondo il quale, contrariamente a quanto credevano i democratici periclei, gli uomini sono eguali per natura e diversi a causa delle leggi; difatti

Noi rispettiamo e onoriamo chi è di nascita nobile, e chi ha oscuri natali né lo rispettiamo né lo onoriamo, ma in questo ci comportiamo vicendevolmente da barbari, perché per natura siamo tutti assolutamente pari, Greci o barbari. Basta osservare le necessità naturali, comuni a tutti gli uomini, e nessuno di noi può più essere definito né barbaro né greco: tutti, infatti, respiriamo l'aria con la bocca e con le narici⁴⁵.

Rivoluzionaria fu, da questo punto di vista, la «legge del progresso» di Anassagora. Già il mito esiodeo delle cinque generazioni umane lamentava la miseria dell'uomo: ciò conteneva germi di contestazione, perché l'età più miserevole era quella del ferro, e cioè la Grecia dominata dai Dori e dalle altre oligarchie. Anassagora capovolse il processo, riconoscendo che l'uomo, inferiore agli animali in forza fisica, ha saputo superarli grazie al duro lavoro guidato da esperienza, memoria, sapere e tecnica, che sono le qualità in cui eccelle sulle altre specie viventi⁴⁶ a causa del carattere attivo (e non passivo come nelle bestie) della sua razionalità⁴⁷; tale lavoro è stato reso possibile dalla presenza delle mani, senza le quali la superiorità nella sapienza sarebbe vana⁴⁸. La teoria del progresso dallo

⁴⁰ Fr. 4 DK.

⁴¹ Fr. 17, 27-9.

⁴² Tim. fr. 88a Müller.

⁴³ Neanth. fr. 22 Müller.

⁴⁴ Fr. 5 DK.

⁴⁵ Fr. 44 b DK.

⁴⁶ Plut. *De fort.* 3, p. 98 F.

⁴⁷ Aet. V, 20, 3.

⁴⁸ Aristot. *Part. anim.* 687 a 7 ss.

stato ferino a quello civile, mitizzata da Eschilo⁴⁹, da Gorgia⁵⁰, da Crizia⁵¹, da Moschione⁵² e da Platone⁵³, fu ripresa e articolata da Democrito in una vera e propria storia dello sviluppo umano che Karl Reinhardt ha pazientemente ricostruita attraverso tarde parafrasi: essa mise in crisi il mito dell'età dell'oro, che Lucrezio⁵⁴ recisamente negò, che Claudiano⁵⁵ degradò a «Saturnia otia» e a «ignavi senium aevi», e che Tibullo dipinse non molto dissimile dallo stato ferino di Anassagora, dato che l'umanità primeva non conosceva strade⁵⁶ né città né case⁵⁷. Anche per questa via si introduce il concetto che uguale è l'origine di tutti gli esseri umani, nobili o meno, e quindi uguale la *phýsis*.

Non è un caso che la teoria del progresso, con le sue implicazioni di morale democratica, entrasse in una tragedia come il *Prometeo incatenato*. Clistene, il fondatore della democrazia ateniese, era nipote del tiranno Clistene di Sicione, che come abbiamo visto restituì a Dioniso i cori detti già allora «tragici»⁵⁸: non è difficile immaginare che fu appunto il Clistene più giovane a introdurre quei cori ad Atene, e che tragedia e democrazia vi entrarono contemporaneamente. Sta di fatto che, col crescere della democrazia, la tragedia si sviluppò fino a toccare con Eschilo le vette che conosciamo; e non va dimenticato che Eschilo fu saldamente legato a Temistocle ed ebbe Pericle come corego: tanto che ci sarebbe impossibile immaginare la tragedia senza la democrazia. La ragione dell'abbinamento sta appunto nel costituirsi della morale democratica e nel suo contrapporsi a quella aristocratica: Atene, fiera della sua autoctonia e dei suoi *ghéne* patrilinei di origine ionica, ma anche dilaniata dal conflitto tra questi due elementi, era il terreno ideale perché i cori dionisiaci si trasformassero in vere rappresentazioni impregnate su contraddizioni morali insolubili. Frinico e il primo Eschilo cantarono la lotta contro i Persiani; ma poi la riforma di Efialte trasportò l'attenzione al dilemma lacerante di padre e madre, istituzioni democratiche e superstite dominio eupatride, Dori e Ioni, sostrato preellenico e religione olimpica. Atene divenne, unica in Grecia, la città delle due voci in conflitto; ed è proprio per questo che la Grecia non seppe mai creare tragedie (magari ad opera di meteci, come Ione di Chio) se non ad Atene e con riferimento ai problemi di Atene. Se la commedia parla dorico e latino, la tragedia parla sempre e soltanto attico.

⁴⁹ *Prom.* 442 ss.

⁵⁰ *Palam.* 30.

⁵¹ *Sisiph.* fr. 25 DK.

⁵² Fr. 813 Nauck.

⁵³ *Prot.* 320 C-322 D.

⁵⁴ II, 1152 ss.

⁵⁵ R. *Proserp.* III, 19-20.

⁵⁶ I, 3, 35.

⁵⁷ Ivi, 43.

⁵⁸ Herod. V, 67, 5.

La seconda morale, la nostalgia del mondo pre-olimpico, pervade l'intera tragedia attica. In Euripide la nostalgia è per il mondo cretese: una sua tragedia perduta, *I Cretesi*, sembrerebbe, a giudicare da un frammento¹, imperniata sui misteri di Zeus Ideo; nell'*Ippolito* il coro ricorda che Fedra è «figlia di Creta»², e l'associa con i Coribanti, la Gran Madre Montana e Dictinna³; Dictinna «montana»⁴ è invocata anche dal coro dell'*Ifigenia in Tauride*, che sembra identificarla con Artemide chiamandola «figlia di Leto»⁵; Cureti e Coribanti, Rea e Zeus Kuros sono associati al culto di Dioniso nella *párodos* delle *Baccanti*⁶. Ma Demetra e Dioniso, le due tipiche divinità cretesi entrate tardi nell'Olimpo, sono tanto centrali nell'intera tragedia quanto marginali erano nell'epica: secondo Erodoto⁷ Eschilo ne avrebbe fatto i genitori di Apollo e Artemide; Tiresia in Euripide⁸ dà loro il primato. A Dioniso Eschilo dedicò due trilogie perdute ed Euripide le *Baccanti*, ma anche, in modo meno palese, l'*Eracle*, dove Lyssa, la Follia figlia della Notte⁹, «baccheggerà»¹⁰ nella casa di Eracle e gli farà danzare col suo flauto una danza di terrore¹¹ in cui, come Agave nelle *Baccanti*, massacrerà la sua stessa prole: ma Dioniso, come si è già osservato, è forma della tragedia, non contenuto, una volta che la tragedia deriva dai cori cantati a Sicio-ne per questo dio ed è uno svolgimento del ditirambo, che è il tipico canto dionisiaco (in un monumento trovato a Taso vi sono statue di Dioniso, di Nykterinos dio della notte, di Tragedia, di Commedia e di Ditirambo); e il nome stesso della tragedia (che la maggior parte degli storici intende come «canto dei capri») rinvia al capretto identificato con Dioniso e sbranato dalle Baccanti, e anche alle danze dei Satiri e Sileni dai piedi di capra tipiche del dramma dionisiaco campagnolo, trasformatesi gradualmente nel «dramma satiresco» che completava la trilogia tragica. Quanto a Demetra, Sofocle¹² ne esalta i misteri ed Euripide¹³ le dedica un intero stasimo; è stato anche sospettato che l'esclamazione *dá*, spesso pronunciata dalle donne nelle tragedie, fosse un'invocazione a tale dea (*Dê-méter* o *Deó*): assai chiaro è comunque che nei tragici Demetra è sentita come la Terra Madre,

¹ Fr. 472 Nauck².

² *Pái Kresía* (372).

³ Vv. 143-6.

⁴ *Diktynn'uréia* (127).

⁵ V. 126.

⁶ Vv. 120-9.

⁷ II, 156, 5-6.

⁸ *Bacch.* 274-8.

⁹ Vv. 822-3.

¹⁰ *Bacchéusei* (899).

¹¹ V. 871.

¹² Fr. 308 Nauck².

¹³ *Hel.* 1301-52.

dalle *Danaidi* eschilee¹⁴ (in cui la ierogamia tra Cielo-Pioggia e Terra fa partorire a quest'ultima «il frutto di vita di Demetra») alle *Fenicie* euripidee¹⁵ (dove la terra è «signora di tutto» in quanto Demetra ed è «nutrice di tutto» in quanto Gà), fino alle *Baccanti*¹⁶, là dove il veggente Tiresia solennemente afferma: «la dea Demetra è una, ed è la terra, ma puoi chiamarla come meglio credi»¹⁷. La Terra Madre è la suprema divinità di Tebe¹⁸, fu «la prima a dare oracoli» (*protómantis*) a Delfi¹⁹, è «montana» (*orestéra*), «nutrice di tutto» (*pambôti*), «madre dello stesso Zeus», «madre signora» (*mâter pótnia*), «cavalcatrice beata dei leoni uccisori di tori»²⁰, è madre dei sogni²¹, è invocata dallo schiavo frigio dell'*Oreste* euripideo prima come Terra²² poi come Madre Idea²³. Demetra è associata ad Atene da Sofocle nella sua prima tragedia, il *Trittolemo*, da Euripide nello *Ione* (dove le fanciulle attiche costituenti il coro invocano «la vergine dalla corona d'oro e la madre santa»²⁴, che sono appunto Core e Demetra) e nelle *Supplici* (la cui scena iniziale vede Etra sedere davanti all'altare della dea²⁵, pregarla per la felicità di Atene²⁶ e fare sacrifici per il raccolto nel recinto dove un tempo germogliò la prima spiga in Attica²⁷).

La priorità della Terra (Gaia, Demetra, Core, Io nelle *Supplici* eschilee e nel *Prometeo*) ha una chiara risonanza neolitica: essa, dice Eschilo²⁸, «partorisce tutti gli esseri, li nutre, poi ne riceve di nuovo il seme fecondo»; è ancora, dunque, la regina-terra delle due cerimonie protoagricole, quella materna dello spuntar del grano e quella ierogamica della semina. Più coperta, ma sempre leggibile, è l'allusione alle due cerimonie nelle vicende degli eroi tragici, che si rivelano altrettante incarnazioni del re-grano come sposo e figlio della regina-terra. Il continuo parallelo tra donna e campo e tra seme maschile e grano è il risuonare della cerimonia invernale: Eracle tratta la moglie Deianira come «lavoratore e padrone di un campo lontano, che visita solo una volta al tempo della semina»²⁹; Laio fu ammonito da Apollo a «non spargere il seme dentro il solco che porta figli»³⁰; Emone, a giudizio di suo padre Creonte, può rinunciare a sposare Antigone e trovare «altri solchi che si possono arare»³¹. Le due cerimonie si fondono nel linguaggio dedicato dai tragici a Edipo, il re-grano che semina la terra da cui è stato generato: egli «ha osato seminare il sacro solco della madre dove si era formato e piantarvi una radice sanguinosa»³²; ed è condannato, al lume della morale ari-

¹⁴ Fr. 44 N.

¹⁵ Vv. 685-6.

¹⁶ Vv. 275-6.

¹⁷ Anche per Aesch. *Prom.* 210 «la Terra ha molti nomi ma una sola forma».

¹⁸ Aesch. *Sept.* 16-20.

¹⁹ Aesch. *Eum.* 2.

²⁰ Soph. *Phil.* 391-402.

²¹ *Pótnia Chión... mêter onëiron* (Eur. *Hec.* 70-1).

²² *Gâ gâ* (1373).

²³ *Idáia mâter* (1453).

²⁴ Vv. 1085-6.

²⁵ Vv. 33-4 e 290.

²⁶ Vv. 1-4.

²⁷ Vv. 28-31.

²⁸ *Coeph.* 127-8.

²⁹ Soph. *Trach.* 31-3.

³⁰ Eur. *Phoen.* 18.

³¹ Soph. *Ant.* 569.

³² Aesch. *Sept.* 752-6.

stocratica, perchè per gli Indoeuropei quelli sono «i solchi appartenenti al padre»³³. La terza cerimonia, quella dolorosa delle messi, traspare già in Eschilo là dove si parla di «messe del dolore»³⁴ o di «messe di infiniti pianti»³⁵, ma esce dalla metafora ed è apertamente rievocata, sempre da Eschilo, nell'uccisione del re Agamennone: Cassandra la vaticina come «sacrificio»³⁶, e più esattamente come il sacrificio per la messe riformato nell'età del bronzo, dato che chiama «toro» il re sacrificato e «vacca» la regina sacrificante³⁷; Clitennestra stessa dedica l'ultimo colpo, quello mortale, «a Zeus salvatore dei morti», gioisce del sangue del re «come di una pioggia gioiosa gioisce un campo di grano nei calici aperti delle sue spighe in fiore», ritiene «somma giustizia» fare libagioni sul cadavere³⁸, chiama «triste messe estiva» (*dýstemon theros*) il delitto³⁹; più tardi, molti anni dopo, le schiave della regina narreranno a Oreste che il re fu anche fatto a pezzi⁴⁰. In Euripide la morte di Iti ad opera della madre Procne viene considerata un po' come «un sacrificio fatto alle Muse»⁴¹; e lo schiavo frigio che abbiamo già visto devoto alla Terra Madre aggiunge alla rievocazione una nota orientale lamentandosi così: «ahi Lino, origine della morte, ahi ahi, come dicono i barbari con la loro canzone asiatica»⁴². Perfino i sanguinosi culti arcadici affiorano a volte in Euripide: tra i nemici che Eracle nell'*Alceste* si vanta di avere sconfitto c'è anche, insolitamente, Licaone⁴³; e Oreste viene inviato da Apollo a purificarsi in Arcadia, in un luogo che a ricordo del suo soggiorno sarà detto Oresteo⁴⁴.

La magia agricola non è la sola ad affiorare nella tragedia: l'ordalia viene esplicitamente proposta dalle guardie di Creonte che, per dimostrare la propria innocenza nella sepoltura clandestina di Polinice, sono pronte «a prendere in mano pezzi di ferro infocato, a passare attraverso la fiamma e a chiamare a testimoni gli dèi»⁴⁵; a Eracle uccisore della moglie e dei figli la terra vieterà di toccare il suolo, mentre il mare e i fiumi gli impediranno di passare⁴⁶; Ippolito pensa che, se pur essendo innocente ha tante sventure, qualche suo remoto antenato deve avergli trasmesso una colpa per via ereditaria⁴⁷. I nomi hanno spesso valore di presagio, sia pure con etimologie fantastiche: Elena è «la distruttrice di navi»⁴⁸, Polinice «l'uomo dalle molte discordie»⁴⁹, Odisseo «l'odiatore»⁵⁰, Aiace «l'uomo del lamento»⁵¹. Grande è il potere dei morti: nei *Sette a Tebe* i due re fratelli che si sono scambievolmente uccisi porteranno fortuna alla loro città con

³³ *Hai patrôiai... âlokes* (Soph. *Oed. T.* 1210-1).

³⁴ *Ag.* 1655.

³⁵ *Pers.* 822.

³⁶ *Thúma* (*Ag.* 1118).

³⁷ *Ag.* 1125-6.

³⁸ *Ag.* 1385-96.

³⁹ *Ag.* 1655.

⁴⁰ *Coeph.* 439.

⁴¹ *Herc.* 1021-2.

⁴² *Or.* 1395-7.

⁴³ *V.* 502.

⁴⁴ *Or.* 1643-7.

⁴⁵ *Soph. Ant.* 264-5.

⁴⁶ *Eur. Herc.* 1295-7.

⁴⁷ *Eur. Hipp.* 1379-83.

⁴⁸ *Aesch. Ag.* 681-90.

⁴⁹ *Aesch. Sept.* 576-9; 658; 829-30; *Soph. Ant.* 110-1; *Eur. Phoen.* 636-7.

⁵⁰ *Soph. fr.* 191 N.

⁵¹ *Aiâi* (*Soph. Ai.* 430-3).

la loro stessa morte⁵² come i re-grano portavano prosperità al villaggio, e Apollo non potrà neanche punirli perché il paese dei morti gli è vietato⁵³; nel *Prometeo* è detto che Argo perseguita Io anche dall'Ade⁵⁴; nelle *Coefore* è invocata la vendetta del morto Agamennone⁵⁵ e più tardi, quando Oreste l'ha compiuta su Egisto, il servo grida a Clitennestra «che i morti uccidono i viventi»⁵⁶, così come nell'*Elettra* sofoclea⁵⁷ il coro commenta l'uccisione di Clitennestra dicendo che «le maledizioni si compiono», che «coloro che sono sepolti sotto terra vivono ancora» e che «quelli che un tempo furono uccisi bevono il sangue rifluente degli uccisori»; in Sofocle tanto Aiace quanto Eracle sono uccisi da due morti, e cioè il primo dalla spada che gli ha donato Ettore⁵⁸, il secondo dalla camicia che il centauro Nesso morendo lasciò a Deianira⁵⁹; Antigone in Sofocle⁶⁰, Ifigenia e Cassandra in Euripide⁶¹ vedono nella morte il matrimonio con Ade.

Ma in queste eroine si manifesta anche un altro tema tragico: il potere e il diritto delle donne, che, poco perspicuo in Eschilo, prorompe nell'*Antigone* e diventa motivo costante in Euripide. Creonte, cui «è lecito servirsi di ogni legge, riguardi essa i morti o quanti sono ancora vivi»⁶², vede le leggi regali disobbedite da Antigone⁶³ che gli oppone altre leggi più antiche, le «norme degli dèi, non scritte né modificabili, dato che vivono non da oggi o da ieri, ma da sempre, e nessuno sa da quanto tempo siano comparse»⁶⁴. Antigone si appella alle antiche leggi sull'inumazione, e non a quelle sui diritti della donna: la prima a rivendicare quei diritti è Medea, che in una lunga allocuzione⁶⁵ protesta contro la discriminazione vigente in tutto il mondo a favore del maschio, inducendo le donne corinzie ad augurarsi un mutato atteggiamento da parte degli uomini nei riguardi del loro sesso⁶⁶. Con indomita fierezza Ecuba, pur prigioniera e schiava, ricorda ad Agamennone come le Danaidi e le Lemnie ebbero la meglio sulla superbia dei mariti⁶⁷; Teseo riconosce che molte cose sagge vengono dalle donne⁶⁸; e Ifigenia, dopo avere riecheggiato Medea lamentando il lutto familiare per la morte del figlio maschio e la scarsa preoccupazione per la sorte della figlia⁶⁹, fa un ulteriore passo avanti in senso femminista incitando le donne alla solidarietà («innanzitutto questo vi voglio dire: che siamo donne, nate per comprenderci, per custodire ciò che abbiamo in comune»⁷⁰).

⁵² Vv. 793-831.

⁵³ Vv. 854-60.

⁵⁴ Vv. 566-73.

⁵⁵ Vv. 402-4.

⁵⁶ *Tòn zônta káinein tús tethnekótas* (886).

⁵⁷ Vv. 1416-21.

⁵⁸ *Ai.* 815-22; 1026-35.

⁵⁹ *Trach.* 1159-63.

⁶⁰ *Ant.* 891.

⁶¹ *Iph. T.* 369-70; *Troad.* 445.

⁶² *Ant.* 213-4.

⁶³ Vv. 376-83; 446-9.

⁶⁴ Vv. 454-7.

⁶⁵ *Med.* 230-65.

⁶⁶ Vv. 419-22.

⁶⁷ *Hec.* 886-7.

⁶⁸ *Suppl.* 294.

⁶⁹ *Iph. T.* 1005-6.

⁷⁰ Vv. 1060-2.

Questa eticità femminile, magica, arcaica, agricola, popolare, entra subito in rotta di collisione con la moralità maschile, guerriera, aristocratica, celeste delle classi dominanti. Nei *Sette a Tebe* l'esercito invasore invoca nel suo giuramento Ares e Phobos («il Terrore») ⁷¹, Eteocle invece i numi tutelari della città, la Terra e soprattutto l'Erinni ⁷²; il primo ha «cuore di ferro fiammeggiante di virilità» ⁷³, il secondo chiede solo la libertà e la salvezza della patria ⁷⁴; e tuttavia entrambi i contendenti si preparano a una battaglia senza quartiere, e fuori della comune volontà di lotta e di sangue restano solo le ragazze tebane, terrorizzate dall'alto rumore delle armi ⁷⁵. Che il conflitto etico non sia (come quello armato) tra le due schiere di uomini, ma tra uomini e donne, lo dimostra l'episodio successivo alla parodo, imperniato sullo scontro verbale tra il pur moderato Eteocle e le vergini del coro: egli le rimbrocchia aspramente per la loro paura ⁷⁶, le chiama «pecore insopportabili» ⁷⁷ e «oggetto d'odio per chi ha senno» ⁷⁸, si augura che la sorte non gli ponga mai al fianco una donna, sempre superba nella buona sorte ed esempio di vigliaccheria nella cattiva ⁷⁹, le invita a tacere e a restarsene a casa lasciando ai maschi tanto la battaglia quanto il rapporto con gli dèi ⁸⁰, insiste perché smettano le loro grida di terrore ⁸¹ e conclude deprecando che Zeus abbia donato agli uomini il sesso femminile ⁸²; le donne, rimaste sole, dedicano il primo stasimo ⁸³ ad una lunga protesta contro la guerra e i suoi orrori. Il conflitto riprende allorché Eteocle si dichiara consapevole che il suo destino è di morte ⁸⁴ e considera un bene morire presto valorosamente ⁸⁵: le donne lo invitano ad ascoltarle anche se non le ama ⁸⁶, a curarsi più della vita che del coraggio ⁸⁷, ad accettare anche una vittoria ingloriosa ⁸⁸; Eteocle taglia corto obiettando che un simile discorso non deve interessare «un maschio oplita» ⁸⁹.

Le parti si invertono nelle *Supplici*, dove domina l'invettiva delle donne contro i maschi: le figlie di Danao, che non essendo greche «non si sono mai incontrate con gli dèi dell'Olimpo» ⁹⁰, onorano «dèi della terra profonda custodi delle tombe» ⁹¹ e soprattutto Zeus, un altro Zeus che sta nell'Ade come giudice dei

⁷¹ V. 45.

⁷² Vv. 69-70.

⁷³ *Sideróphron... thymòs andréiai phlégon* (52).

⁷⁴ Vv. 71-7.

⁷⁵ Vv. 78-123.

⁷⁶ Vv. 182-6.

⁷⁷ V. 181.

⁷⁸ *Sophrónon misémata* (186).

⁷⁹ Vv. 187-95.

⁸⁰ Vv. 230-2.

⁸¹ Vv. 236-52.

⁸² V. 256.

⁸³ Vv. 287-368.

⁸⁴ Vv. 689-91; 705.

⁸⁵ Vv. 695-7.

⁸⁶ V. 712.

⁸⁷ Vv. 698-9.

⁸⁸ V. 716.

⁸⁹ *Ándr'hoplíten* (717).

⁹⁰ V. 161.

⁹¹ Vv. 24-5.

morti⁹², uno Zeus «terrestre»⁹³ le cui sorti sono «nere nel buio»⁹⁴; ricevono dal padre il consiglio di presentarsi in Argo come esuli e come supplici, di cedere come tali alle usanze locali lasciando da parte la fieraZZa⁹⁵, di rifugiarsi sul colle sacro a questi dèi a loro ignoti venerandone l'altare comune⁹⁶; tuttavia portano con sé «un'avversione innata per il maschio»⁹⁷, una «inimicizia per le nozze che portano a letto»⁹⁸, un timore invincibile per la padronanza dei mariti sulle mogli⁹⁹, una ripulsione per l'essere «sotto violente mani di maschi»¹⁰⁰ che le spinge a invocare il «re dei re» Zeus affinché «una stirpe che discende da una donna che gli fu cara»¹⁰¹, Io, non subisca «la tracotanza maschile»¹⁰² e a proclamare due volte¹⁰³: «la numerosa stirpe di una madre santa sfugga ai maschi vergine e indomita!». La loro invocazione alla Madre Terra e allo Zeus figlio della Terra¹⁰⁴ non può, alla fine, lasciare insensibile il re di Argo, Pelasgo, figlio della Terra egli pure¹⁰⁵; ma il loro antagonista è l'araldo dei maschi persecutori, che insistentemente le richiede come prigioniera ai Pelasgi e al loro sovrano e che alla fine, da essi respinto, se ne va proclamando: «vittoria e potere siano ai maschi!»¹⁰⁶; in suo favore, più moderata ma anche più significativa, si leva di contro alle padrone la voce delle ancelle a proclamare la santità dell'amore e del matrimonio e a minacciare dolore e sangue a chi li fugga¹⁰⁷.

L'orgoglio maschile di Eteocle e dei figli di Egitto risuona spesso nelle tragedie: Agamennone proclama che a lui non si addicono mollezze come se fosse una donna¹⁰⁸ e che d'altro lato ad una donna non conviene desiderio di contesa¹⁰⁹; gli fanno eco le donne Argive, che deplorano la tracotanza e la passionalità delle femmine¹¹⁰; Egisto invece, a parere di Oreste, ha «cuore di femmina»¹¹¹, tanto è vero che già al momento dell'uccisione di Agamennone i vecchi Argivi gli avevano dato apertamente della «donna»¹¹² minacciandogli a più riprese¹¹³ appunto la vendetta di Oreste. Analoga è la reazione di Creonte in presenza di Antigone e della sua rivendicazione di norme antiche non scritte: l'elemento portante dell'arcaismo di Antigone, che è la rivalutazione della consaguineità neolitica, non è colto dall'antagonista con particolare attenzione, riducendosi il contrasto

⁹² V. 231.

⁹³ *Tòn gáion... Zēna* (156-7).

⁹⁴ *Kan skótoi meláinai* (95).

⁹⁵ Vv. 191-203.

⁹⁶ Vv. 189 e 222-3.

⁹⁷ *Autoghenés phyxanoría* (8).

⁹⁸ *Échthos... eunáion gámon* (332).

⁹⁹ Vv. 335-7.

¹⁰⁰ *Hypochéirios krátesin arsénon* (392-3).

¹⁰¹ V. 533.

¹⁰² *Andrón hýbrin* (528).

¹⁰³ Vv. 141-3; 151-3.

¹⁰⁴ Vv. 890-2.

¹⁰⁵ V. 251.

¹⁰⁶ V. 951.

¹⁰⁷ Vv. 1034-51.

¹⁰⁸ Aesch. Ag. 918-9.

¹⁰⁹ V. 940.

¹¹⁰ *Coeph.* 596-601.

¹¹¹ *Théleia gâr phrén* (*Coeph.* 305).

¹¹² *Ghýnai* (Ag. 1625; cfr. Eur. El. 949).

¹¹³ Vv. 1646-8; 1667.

alla rivendicazione del rapporto di sangue da parte della donna, con particolare accento sul carattere uterino della fratellanza¹¹⁴, e alla sottovalutazione di tale rapporto, secondo lo spirito nomadico, da parte dell'uomo¹¹⁵. Ciò che scotta Creonte è invece proprio l'elemento che meno preme ad Antigone, e cioè che una donna si sottragga all'autorità di un uomo: Antigone rifiuta, sì, di temere «l'arroganza di un uomo»¹¹⁶, ma ad essa non contrappone certamente i diritti delle donne, bensì «la giustizia riposta negli dèi»¹¹⁷; Creonte è invece colpito dalla scarsa considerazione per l'*anér* («non sono più io l'uomo, è lei l'uomo, se questo potere cadrà impunemente nelle sue mani!»¹¹⁸) e riafferma impetuosamente il principio della supremazia maschile leso dalla disobbedienza della fanciulla («finché vivo, una donna non comanderà»¹¹⁹), definisce «vipera»¹²⁰ anche Ismene e «due nemiche e due ribelli al potere regio»¹²¹ entrambe le sorelle, ricorda insistentemente al figlio Emone che «non si deve cedere in alcun modo ad una femmina» e che è male minore, «se proprio è necessario, essere scacciato dal potere da un maschio, purché non si dica che siamo più deboli delle donne»¹²², finendo per chiamarlo «servitù di una femmina»¹²³ quando si rende conto che è fermo nella difesa della ribelle di cui è innamorato. Anche per Aiace, come per Eteocle, «alla donna porta decoro il silenzio»¹²⁴; ed Eracle, che per la prima volta nella sua vita piange, dice con grande vergogna al figlio: «come una vergine strido lamentandomi, e questo nessuno potrebbe dire di averlo mai visto fare prima a quest'uomo, ma senza un gemito seguivo i miei dolori: da questo che ero, ora, disgraziato, mi ritrovo femmina»¹²⁵.

Tocca ad Euripide, primo autore tragico a mettere in bocca alle sue eroine i diritti della donna, anche la costruzione dei primi veri dibattiti pro e contro tali diritti, e cioè dei primi conflitti aperti tra morale maschile e morale femminile. Ippolito, come le Danaïde eschilee dall'opposto angolo visuale, adora la casta Artemide¹²⁶ e non ama Afrodite perché è una divinità «che va venerata di notte»¹²⁷: questa si vendicherà del suo disprezzo rendendo palese l'amore che per il giovane sente la sua matrigna Fedra e spingendo in tal modo Teseo ad uccidere il figlio¹²⁸. Costretta dalla dea a rivelare la sua passione segreta, Fedra grida con Medea la sua protesta contro lo stato di inferiorità delle donne: «una donna è odiata da tutti»¹²⁹; «o infelici e sfortunati destini delle donne!»¹³⁰. La vecchia

¹¹⁴ *Tòn ex emês metrós* (Soph. *Ant.* 466-7).

¹¹⁵ *Éit'adelphês éith' homaimonéstera...* (486).

¹¹⁶ *Andrós... phrónema* (458-9).

¹¹⁷ *En theôisi tèn díken* (459).

¹¹⁸ Vv. 484-5.

¹¹⁹ V. 525.

¹²⁰ *Echídna* (531).

¹²¹ *Dý'áta kapanastáseis thrónon* (533).

¹²² Vv. 678-80.

¹²³ *Gbynaikós... dúleuma* (756).

¹²⁴ *Ai.* 293.

¹²⁵ *Trach.* 1071-5.

¹²⁶ *Hipp.* 58-87.

¹²⁷ *Nykti thaumastós* (106).

¹²⁸ Vv. 21-50.

¹²⁹ *Ghyné... mίsema pásin* (406-7).

¹³⁰ Vv. 668-9.

nutrice le risponde che causa dei suoi dolori è l'onnipotenza di Cipride¹³¹ e che il rimedio non verrà mai dai maschi, ma che tocca alle donne fare di tutto per trovarlo¹³²; e il coro delle donne di Trezene leva un inno alla potenza di Eros¹³³. Loro antagonista è sempre il giovinetto Ippolito, che lancia una tremenda invettiva contro la donna: sventura dell'uomo, che sarebbe felice se potesse riprodursi senza il suo aiuto, è un peso per il padre che se ne libera appena può, un idolo malvagio per lo sposo che se la prende in casa, sopportabile se sciocca e buona a nulla, pericolosa se intelligente e addottrinata, al punto che l'unico modo di difendersene sarebbe farla vivere con le bestie che, non sapendo parlare, non possono riceverne danno¹³⁴. Il contrasto si ripete nell'*Elettra*, dove Clitennestra critica duramente la morale che giustifica il tradimento maschile e non quello femminile, ma le giovani contadine del coro ribadiscono il diritto del marito alla sottomissione della moglie¹³⁵; e ancora, più sinteticamente, nell'*Ecuba*, allorché Polimestore maledice come Ippolito il sesso femminile e le prigioniere troiane aspramente lo rimbeccano¹³⁶.

Il conflitto non si limita, naturalmente, al bisticcio tra i sessi: due diverse civiltà sono in gioco, l'una dominante, l'altra sopravvissuta nelle classi soggette. La tragedia attica presenta la seconda come terrificante e mostruosa agli occhi della prima, ma alla fine compresa e accolta accanto ad essa in ambito ateniese. Su questa condanna iniziale e su questa assoluzione finale si impernano i massimi temi tragici, che potremmo, con una certa cernita, ridurre a sei motivi fondamentali: le Erinni, Prometeo, Edipo, Eracle Dattilo, Artemide Taurica, Medea.

Erinnica è fin dall'inizio Clitennestra, la regina sacra che immola il re e ne mutila il corpo: del sacrificio le Erinni esultano¹³⁷, e la regina stessa, quasi in preda a furore bacchico, descrive l'uccisione del re in termini di cerimonia agricola¹³⁸ collegata con la mietitura¹³⁹; Agamennone fu ucciso, secondo Sofocle, all'uso preellenico, con «la scure antica, forgiata nel bronzo, a doppio taglio»¹⁴⁰, e Clitennestra sogna che il re morto torna a celebrare con lei la ierogamia, poi pianta nella casa lo scettro regale che si ramifica in un immenso albero¹⁴¹; per Euripide Clitennestra è stata «il campo arato che accoglie il seme sparso da altri»¹⁴², Agamennone è stato ucciso mentre tornava in patria «dopo dieci semine»¹⁴³ e lo stesso Egisto cadde per mano di Oreste mentre, dopo avere sparso grani d'orzo sull'altare, sacrificava il toro¹⁴⁴. L'aspetto rituale dell'uccisione del re non viene recepito: udendo il discorso di Clitennestra i vecchi di Argo riman-

¹³¹ Vv. 443-50.

¹³² Vv. 479-81.

¹³³ Vv. 525-43.

¹³⁴ Vv. 616-48.

¹³⁵ Vv. 1035-54.

¹³⁶ Vv. 1177-84.

¹³⁷ Aesch. Ag. 1117-20.

¹³⁸ Vv. 1389-92.

¹³⁹ *Theros* (1655).

¹⁴⁰ *Ha palaia chalkóplaktos amphúkes ghenys* (El. 484-5).

¹⁴¹ Vv. 416-23.

¹⁴² Or. 553.

¹⁴³ El. 1152.

¹⁴⁴ El. 803-18.

gono prima stupiti¹⁴⁵, poi indignati e offesi per questo modo di presentare ciò che essi considerano solo un assassinio, e non risparmiano le maledizioni e le minacce sia alla regina, sia al nuovo re che secondo la tradizione antichissima ha preso il posto dell'ucciso; lo stesso sdegno l'uccisione del re suscita nei figli Oreste ed Elettra, che nelle *Coefore* e nelle due *Elettre* preparano e consumano la vendetta sui regicidi; in Euripide a questa condanna si aggiunge l'altra, pronunciata da Elettra, della successione per via femminile, del predominio della regina sul re e del matronimico¹⁴⁶, costumanze tutte che ha in orrore¹⁴⁷ chi è educato alla maniera dorica¹⁴⁸ e che denotano l'effeminatezza del nuovo re¹⁴⁹, pervenuto al trono per volere di una donna e a tale volere inevitabilmente incatenato. Ma la tradizione matrilinea, anche dopo la morte dei suoi sostenitori, permane nel culto popolare delle Erinni: ridestate dallo spettro di Clitennestra per Eschilo¹⁵⁰, evocate da Castore in Euripide¹⁵¹, sempre fiutano come cagne¹⁵² il sangue della madre uccisa (mai quello del padre)¹⁵³ e perseguitano Oreste fino a renderlo folle; ad esse si unisce, nell'*Oreste* euripideo, Tindareo padre di Clitennestra, che, poco curando egli pure l'uccisione del re (normale nei riti agricoli), infierisce con tremende maledizioni sul nipote colpevole di matricidio¹⁵⁴ e cerca di far condannare a morte lui ed Elettra dall'assemblea di Argo¹⁵⁵. In difesa del patriarcato si erge, a fianco di Oreste, Apollo¹⁵⁶, e la contesa tra le antiche dee e il nuovo nume si conclude ad Atene col processo che Euripide fa narrare nell'*Ifigenia in Tauride*¹⁵⁷ e profetizzare nell'*Elettra*¹⁵⁸ e nell'*Oreste*¹⁵⁹ con evidente riferimento alla dettagliata rappresentazione che Eschilo ne ha fatto nelle *Eumenidi*: ascoltate le opposte ragioni, i giudici ateniesi, e cioè Atena e gli Areopagiti, concedono pari numero di voti alle due parti, e Oreste, secondo la prassi, è assolto; le Erinni, prima furiose, si lasciano poi convincere ad accettare un culto sull'Areopago, diventando «divinità benefiche» (*Euménides*) o «sante» (*Semnáí*) custodi, dal sottosuolo dove risiedono, della prosperità delle messi. Incomprese e scacciate a Delfi¹⁶⁰, le divinità preelleniche saranno capite nella loro essenza di genii agricoli solo ad Atene; e solo in Attica potranno convivere con gli Olimpici: chi raggiunge «la santa città di Pallade»¹⁶¹ non deve temere né incomprensioni né ingiustizie.

Anche Prometeo guarda l'Olimpo dal buio del passato: Zeus è ancora «qual-

¹⁴⁵ *Thaumázomén* su *glóssan* (Ag. 1399).

¹⁴⁶ *El.* 921-37.

¹⁴⁷ *Strygô* (933).

¹⁴⁸ Cfr. 819 e 836.

¹⁴⁹ Vv. 945-52.

¹⁵⁰ *Eum.* 94-177.

¹⁵¹ *El.* 1252-4.

¹⁵² *Metrôs ênkotai kýnes* (*Coeph.* 1054); *háper kýon* (*Eum.* 131-2); *kynópides theái* (*Eur. El.* 1252); *kynôn bylágmatá* (*Iph. T.* 293); *Eumenísi théráma* (*Or.* 836).

¹⁵³ *Eum.* 219-23; *Or.* 583-4.

¹⁵⁴ Vv. 491-541.

¹⁵⁵ Vv. 607-21.

¹⁵⁶ *Eum.* 64-84; 221; 232-4; 577-80; *Eur. El.* 1266-9; *Iph. T.* 965; *Or.* 1625-65.

¹⁵⁷ Vv. 942-62.

¹⁵⁸ Vv. 1254-72.

¹⁵⁹ Vv. 1648-52.

¹⁶⁰ *Eum.* 34-63; 179-97.

¹⁶¹ *Palládos hosían... pólin* (*Eur. El.* 1319-20).

cuno che comanda da poco»¹⁶² quando Efesto lo incatena alla roccia; le Ninfe Oceanine gli ribadiscono che «nuovi governanti comandano l'Olimpo e Zeus domina al di fuori della legge con nuove norme cancellando le mostruose usanze che esistevano prima»¹⁶³; Prometeo stesso confessa di avere aiutato Zeus a precipitare nelle profonde tenebre del Tartaro i propri fratelli, Crono e i Titani¹⁶⁴, cosicché della sua stirpe rimane solo Oceano, ultimo amico nella sventura¹⁶⁵, che però gli ripete la solita canzone: «tra gli dèi c'è un nuovo tiranno»¹⁶⁶ e al suo volere bisogna sottomettersi per non avere guai peggiori dal «nuovo signore di ogni cosa»¹⁶⁷; e le Oceanine fanno eco: «Zeus, governando con leggi sue proprie, mostra agli dèi di prima la sua lancia tracotante»¹⁶⁸. Prometeo non nega tutto ciò, ma proclama la sua solidarietà con i vinti, imprigionati come lui, da Atlante a Tifeo¹⁶⁹; ricorda di avere egli stesso spartito i poteri «tra questi nuovi dèi»¹⁷⁰ e di avere insegnato agli uomini le colture stagionali e l'allevamento¹⁷¹; dichiara che le Moire e le Erinni sono più forti di Zeus¹⁷² e che egli stesso conosce sacri misteri ignoti al nuovo signore¹⁷³, tanto da poter sfidare la potenza dell'attuale regnante, il cui dominio non sarà lungo¹⁷⁴; minacciato da Zeus per mezzo del suo messaggero Ermes, si burla del loro troppo recente dominio¹⁷⁵ e si rifiuta di tremare e di inginocchiarsi davanti ai «nuovi dèi»¹⁷⁶, lui che ha visto cadere due tiranni celesti e presto vedrà precipitare ignominiosamente anche il terzo¹⁷⁷; infine, condannato da Zeus a raggiungere i suoi fratelli nel Tartaro, sprofonda invocando la Terra sua madre¹⁷⁸ e chiamando lei e il cielo a testimoni dell'ingiustizia subita¹⁷⁹. È questa la fine del dramma giunto fino a noi, il *Prometeo incatenato*: ma la trilogia eschilea proseguiva col *Prometeo liberato*, contenente la riconciliazione tra il Titano e il nuovo signore; e il finale di questo dramma, a somiglianza di quello delle *Eumenidi*, doveva essere la rappresentazione scenica dell'istituzione del culto di Prometeo Titano nel sacro recinto di Colono¹⁸⁰ e nell'altare della vicina Accademia, dal quale muoveva la processione con fiaccole delle Prométee e sul quale più tardi gli venne affiancato Efesto, che non a caso Eschilo¹⁸¹ ci presenta, unico tra i «nuovi dèi», pietoso verso il Titano sconfitto e restio a punirlo, non mancando di mettere in evidenza l'affinità (cer-

¹⁶² *Hóstis àn néon kratêi* (Aesch. *Prom.* 35).

¹⁶³ Vv. 148-51.

¹⁶⁴ Vv. 216-21.

¹⁶⁵ Vv. 288-97.

¹⁶⁶ V. 310.

¹⁶⁷ V. 389.

¹⁶⁸ Vv. 403-5.

¹⁶⁹ Vv. 347-72.

¹⁷⁰ *Theôisi tôis néois tútois* (439).

¹⁷¹ Vv. 454-66.

¹⁷² Vv. 515-18.

¹⁷³ Vv. 519-25; 907-15.

¹⁷⁴ Vv. 938-41.

¹⁷⁵ *Néon néoi kratêite* (955).

¹⁷⁶ Vv. 959-60.

¹⁷⁷ Vv. 956-9.

¹⁷⁸ V. 1091.

¹⁷⁹ Vv. 1091-3.

¹⁸⁰ Soph. *Oed. C.* 55-6.

¹⁸¹ *Prom.* 14 ss.

tamente causa dell'abbinamento rituale) tra i due numi del fuoco¹⁸². Il tema tragico di Prometeo si svolge parallelo a quello delle Erinni; e Atene è, ancora una volta, il luogo di coesistenza tra vecchi e nuovi culti.

Anche il ciclo tebano dei Labdacidi, secondo pilastro della tragedia greca con quello argivo dei Pelopidi, ci si presenta con chiare connotazioni di ritualità agreste: già nei *Sette a Tebe* Edipo è colui che ha seminato il solco da cui è nato¹⁸³, il che ne fa subito un re-grano; ma già in quel dramma eschileo l'atto rituale è condannato come frutto di pazzia¹⁸⁴ e fonte di maledizioni a catena¹⁸⁵. Ciò che Eschilo fa riassumere dal coro ed Euripide da Giocasta¹⁸⁶, salvo l'aggiunta per cui il «solco» della regina non doveva essere seminato neanche da Laio¹⁸⁷ (per cui il rito ierogamico della semina è condannato dal «nuovo dio» Apollo a prescindere dal suo nesso col rito della nascita del grano), Sofocle lo mette in scena come azione drammatica nell'*Edipo re*, e sempre in chiave di maledizione: Edipo riassume in sé tutti e tre i riti neolitici (nascita del re dal grembo della regina, uccisione del re precedente, unione con la stessa regina che lo ha partorito), e dunque Edipo, agli occhi della «riforma» pastorale indoeuropea, è il maledetto per eccellenza. Maledetta è la sua nascita: oracoli funesti l'accompagnano, e la regina lo consegna a un pastore perché lo faccia sparire¹⁸⁸. Maledetta è l'uccisione del re precedente: morto Laio, Tebe è tormentata dalla Sfinge¹⁸⁹. Maledetto, più di ogni altra cosa, è il connubio con la regina, in tal modo «seminata» da entrambi i re¹⁹⁰, dato che la ierogamia rende Edipo «generante e generato»¹⁹¹: la peste decima la popolazione, la terra non dà frutti, le donne non partoriscono¹⁹²; e i Tebani, quasi intuendo che la causa del flagello è un matrimonio proibito, invocano le dee aliene dalle nozze, Atena e Artemide¹⁹³. Edipo stesso, nel momento in cui ha finalmente ricostruito tutti i pezzi del mosaico, riassume la triplice maledizione: «sono nato da chi non dovevo, mi sono congiunto con chi non dovevo, ho ucciso chi non dovevo»¹⁹⁴; cosicché il suicidio di Giocasta, la cecità volontaria e l'altrettanto volontario esilio di Edipo, che sono la catastrofe della tragedia, si presentano come le espiazioni richieste all'inizio¹⁹⁵ da Apollo per far cessare la contaminazione del paese¹⁹⁶. Ma l'angolazione cambia nettamente nell'*Edipo a Colono*, il dramma senile di Sofocle, che si svolge interamente ad Atene e, fin dai primi versi, ricollega l'arrivo di Edipo in Attica ai precedenti stanziamenti di altre divinità preelleniche, le Erinni¹⁹⁷ e Prome-

¹⁸² V. 14.

¹⁸³ Vv. 752-3.

¹⁸⁴ *Paránoia* (756).

¹⁸⁵ Vv. 758-91.

¹⁸⁶ *Phoen.* 13-62.

¹⁸⁷ V. 18.

¹⁸⁸ Vv. 1171-6.

¹⁸⁹ Vv. 128-31.

¹⁹⁰ Vv. 260 e 1210-12.

¹⁹¹ *Teknúnta kái teknúmenon* (1215).

¹⁹² Vv. 168-89.

¹⁹³ Vv. 158-62.

¹⁹⁴ Vv. 1184-5.

¹⁹⁵ Vv. 96-9.

¹⁹⁶ *Míasma chóras* (97).

¹⁹⁷ Vv. 36-43.

teo Titano¹⁹⁸, adorati a Colono, la «porta dal piede di bronzo, sostegno di Atene»¹⁹⁹, dove Edipo, prima ancora di conoscere il nome del luogo, avverte «il segno convenuto della sua sorte»²⁰⁰: il segno è per il cieco la presenza delle Erinini, dato che Febo gli aveva predetto una lontana quiete, una fine dei suoi mali, nella terra in cui lo avessero accolto «dee venerande»²⁰¹. Gli anziani di Colono vengono a cercare il vagabondo che ha osato spingersi nel luogo santo e terribile davanti al quale si passa curvi e silenziosi, mormorando appena una preghiera²⁰²; saputo che si tratta di Edipo, contaminato dalla colpa, si comportano come i Tebani e lo scacciano²⁰³. Edipo si appella alla fama di Atene: «dicono che Atene sia la città più pia, l'unica che difenda il forestiero perseguitato»²⁰⁴; al popolo attico raccomanda: «non nascondere la felice Atene con opere empie»²⁰⁵. Ismene giunge da Tebe e annuncia che i responsi degli oracoli sono cambiati: gli dèi che prima avevano abbattuto il giovane re, ora risollevarono il vecchio esule; Edipo è la potenza di Tebe, pur essendo sempre bandito dalla patria; Creonte e tutti i Tebani lo vogliono vicino a Tebe, anche se fuori del suo territorio²⁰⁶. Gli Ateniesi propongono al vecchio cieco di offrire un sacrificio alle Erinini chiedendo loro di essere purificato²⁰⁷ e gli insegnano come farlo²⁰⁸: Edipo delega Ismene che si appresta a sacrificare per il padre²⁰⁹. Allorché Teseo viene ad offrire all'esule l'ospitalità e l'assistenza di Atene²¹⁰, Edipo lo ricompensa rivelando un arcano: come più tardi Gesù Cristo, egli dona in cambio il proprio corpo, di nessun valore all'apparenza, ma destinato ad essere per Atene un bene «migliore di una bella forma»²¹¹; sebbene Teseo non capisca sul momento di che egli stia parlando²¹², è facile intuire, anche per il fatto che il beneficio sarà conosciuto quando Edipo sarà morto e sepolto, che si tratta del grano risorgente dal sottosuolo; e il coro, commosso, scioglie un inno all'Attica e alle sue ricchezze naturali²¹³. Creonte arriva per portare via Edipo e, al suo rifiuto, gli rapisce le figlie; Teseo e gli Ateniesi, nonostante Creonte si appelli all'Areopago²¹⁴, impediscono la violenza e scacciano l'aggressore, ascoltando Edipo che contro l'aggressione invoca le Erinini²¹⁵. Dopo un inutile dialogo con Polinice, fermo nel suo proposito di espugnare Tebe, Edipo sente il tuono di Zeus che lo chiama alla morte²¹⁶ e fa venire Teseo, volendo mantenere la promessa di donare ad Atene il suo corpo

¹⁹⁸ Vv. 55-6.

¹⁹⁹ Vv. 57-8.

²⁰⁰ *Xymphorás xynthem'emês* (46).

²⁰¹ *Theài semnái* (89-90).

²⁰² Vv. 118-37.

²⁰³ Vv. 220-36.

²⁰⁴ Vv. 260-2.

²⁰⁵ Vv. 282-3.

²⁰⁶ Vv. 385-407.

²⁰⁷ Vv. 466-7.

²⁰⁸ Vv. 468-92.

²⁰⁹ Vv. 493-509.

²¹⁰ Vv. 551-68.

²¹¹ Vv. 576-8.

²¹² Vv. 579-81.

²¹³ Vv. 668-719.

²¹⁴ Vv. 947-50.

²¹⁵ Vv. 1010-3.

²¹⁶ Vv. 1471-6.

dopo la morte ²¹⁷: confiderà il segreto solo a Teseo, che a sua volta lo confiderà solo al suo primogenito, e questi al proprio erede, di generazione in generazione ²¹⁸; morirà in sua presenza, nel luogo segreto che gli indicheranno Ermete psicopompo e la dea del sottosuolo ²¹⁹; e il coro invoca Ade di lasciarli passare ²²⁰. Un messaggero narra il poco che ha potuto sapere della fine del grande vecchio: dopo aver chiesto alle figlie libagioni e lavacri che esse gli portarono dal poggio di Demetra, udendo il tuono di Zeus del sottosuolo le abbracciò a lungo piangendo; poi dal silenzio venne una voce che chiamava il re («Edipo, che cosa aspettiamo? È un pezzo che indugi»), ed egli licenziò le figlie tenendo con sé solo Teseo, che fu l'unico a vedere la sua fine, con la mano davanti agli occhi come per ripararsi da un bagliore accecante, dopo di che si inginocchiò per adorare insieme la terra e l'Olimpo ²²¹. «Ma in che modo Edipo sia morto — conclude il testimone — nessuno l'ha visto tranne Teseo e nessun altro oltre a lui potrebbe riferirlo. Non lo uccise un fulmine divino, non lo portò via una tempesta levatasi in quel momento dal mare, ma forse gli fu guida uno degli dèi, o forse si aprì senza dolore la soglia benevola delle profondità telluriche. Quell'uomo infatti scomparve senza un lamento e senza sofferenza di malattie, venerabile quanto può esserlo un mortale» ²²². E Antigone, la figlia prediletta: «È morto nel modo più desiderabile che si possa immaginare. Né Ares né il mare infuriarono su di lui: superfici invisibili lo presero, trasportandolo in un ignoto destino» ²²³. Teseo infine: «Non bisogna piangere nel momento in cui la notte che sta sotto terra è una grazia conservata per noi» ²²⁴. Per espressa volontà di Edipo, il re ateniese stabilisce una legge che vieta a chiunque di accostarsi al luogo sacro che lo ha visto scomparire ²²⁵: l'apoteosi di Edipo è a questo punto completa. Alle Erinni e a Prometeo si è aggiunto un terzo culto agricolo e sotterraneo: di nuovo Atene venera col suo massimo eroe «insieme la Terra e l'Olimpo»; di nuovo, in terra attica, le due morali e le due religioni coesistono. Parricida e incestuoso a Tebe, il re Edipo viene riconosciuto, dal popolo «autoctono» e «pelasgico» della città, come il grano, che sprofondando nel suolo arato assicura la prosperità al popolo.

Non molto dissimile è il meccanismo nei grandi temi euripidei collegati con sacrificio umano: Medea, Eracle, Artemide Taurica; i primi due, tipica regina e tipico re preellenici della fase caratterizzata dall'uccisione degli interré giovinetti; la terza, tipica dea barbarica onorata con l'immolazione degli stranieri di passaggio. Medea ha scelto come protettrice la Signora (*déspoina*), la tenebrosa Ecate ²²⁶; ha già sacrificato un re, Pelia di Iolco, facendolo uccidere dalle sue stesse figlie ²²⁷ trasformate in antiche sacerdotesse del culto agricolo; viene da terre barbare, dove imperano costumi sanguinari e violenti, ma possiede una sapienza antica, superiore a quella dei Greci, che le ha dato fama splendida nel

²¹⁷ Vv. 1486-1509.

²¹⁸ Vv. 1518-32.

²¹⁹ *Hermès ho pompòs hé te nertéra theós* (1548).

²²⁰ Vv. 1556-78.

²²¹ *Ghên te... háma kài tòn theôn Ólympon* (1654-5).

²²² Vv. 1656-65.

²²³ Vv. 1678-82.

²²⁴ Vv. 1751-4.

²²⁵ Vv. 1760-7.

²²⁶ *Med.* 395-7.

²²⁷ Vv. 486-7.

mondo ellenico²²⁸; viene, come Edipo, ricoperta di maledizioni dai Greci per l'uccisione dei figli²²⁹; come Edipo, espierà la colpa recandosi ad Atene²³⁰, dove Egeo, adempiendo il giuramento fatto per la Terra e per il Sole, la accoglierà e la proteggerà, come Teseo, da ogni minaccia²³¹; e il coro, come nell'*Edipo a Colono*, scioglie un inno di lode ad Atene, la città inviolata e sacra a tutte le divinità²³². Eracle è presentato nella sua forma arcaica di «signore» (*ánax*) che ritorna in vita dalla morte in tutta la sua grandezza²³³, e cioè come l'Eracle Dattilo originario, minoico, pre-dorico, risorgente come il grano dal sottosuolo; uccide, al modo preellenico, il precedente *ánax*²³⁴, che a sua volta aveva ucciso nello stesso modo e che ora secondo giustizia subisce la stessa sorte²³⁵; in preda a follia uccide anche i propri figli²³⁶, sostituisce cioè alla tradizionale morte del re quella dei giovani interrè annuali, e nel compiere il sacrificio invoca le potenze inferi²³⁷; ridestatosi dal furore bacchico, divenuto cioè l'Eracle dorico e olimpico, si comporta come Edipo quando si scopre parricida e incestuoso, dichiarandosi assassino, distruttore della casa e meritevole delle morti più atroci²³⁸ in base al classico orrore greco per i riti cruenti preellenici; il solito Teseo lo invita a smettere di vergognarsi di ciò che ha fatto per volere divino e a seguirlo ad Atene, dove l'intera popolazione lo onorerà come un dio²³⁹, introducendo un ennesimo culto preellenico dopo quelli delle Erinni, di Prometeo, di Edipo e di Medea. Quanto alla Dea Taurica, essa, in virtù di una preesistente legge cittadina²⁴⁰, riceve in olocausto dalla sua sacerdotessa (che nel dramma è Ifigenia scampata al sacrificio) solo Greci maschi che si avventurino in quelle terre barbare, secondo la già citata prassi di sostituire al re sacro un forestiero di passaggio: il suo altare stilla sangue greco e sotto il suo bordo sono appesi i teschi degli stranieri uccisi²⁴¹; e tuttavia Oreste involerà la statua, senza la quale non potrà liberarsi delle ultime Erinni che ancora lo perseguitano dopo l'assoluzione dell'Areopago e lo stanziamento ad Atene della maggior parte di esse²⁴², e al furibondo Toante la stessa Atena comunicherà la sua volontà che la sacra immagine, divenuta Artemide Taupolos, trovi la sua nuova sede in Attica, nel santuario di Brauron, dove Ifigenia continuerà a servirla fino alla morte e le donne ateniesi le offriranno il velo nuziale delle spose morte di parto, mentre il sacrificio umano sarà sostituito dal simbolico tocco di una spada sul collo di un uomo²⁴³.

L'Atene dei tragici è dunque una città che vede risorgere dal sottosuolo e collocarsi di fronte ai templi degli Olimpici le divinità e i culti agricoli preellenici,

²²⁸ Vv. 536-40.

²²⁹ Vv. 1281-1350.

²³⁰ Vv. 1384-5.

²³¹ Vv. 746-55.

²³² Vv. 824-55.

²³³ *Herc.* 736-7; 807-14.

²³⁴ Vv. 752-4.

²³⁵ Vv. 755-6.

²³⁶ Vv. 865-6.

²³⁷ Vv. 870; 883; 1101-4; 1119.

²³⁸ Vv. 1142-52.

²³⁹ Vv. 1226-1333.

²⁴⁰ *Óntos tú nómu kài prín pólei* (*Iph. T.* 38).

²⁴¹ Vv. 72-4.

²⁴² Vv. 940-86.

²⁴³ Vv. 1435-69.

che il popolo «pelasgico» sopravvissuto all'invasione dorica e fiero della propria «terrigenia» comprende e rivaluta. Se prescindiamo dai drammi «patriottici» di Euripide, legati alle vicende del conflitto con Sparta, come le *Supplici* (dove pure Teseo a nome di Atene difende l'antico costume dell'inumazione²⁴⁴) o gli *Eraclidi* (che comunque ribadiscono, per bocca dei cittadini ateniesi costituenti il coro, l'ospitalità di Atene verso i perseguitati²⁴⁵), l'intera tragedia poggia su questo conflitto etico-religioso immanente alla cultura attica, anche se spesso (e specialmente in Sofocle) l'azione si svolge in altra terra e il riferimento finale ad Atene manca: in questi casi è il pubblico ateniese stesso ad «atticizzare» il conflitto tragico riconoscendolo come proprio. L'epilogo dell'intero ciclo potrebbe essere una delle tragedie considerate «meno tragiche», e cioè lo *Ione* di Euripide: la protagonista femminile, Creusa (= «signora») è vergine e madre²⁴⁶ come la regina neolitica, avendo partorito Ione per virtù divina; Ione, allevato dalla Pizia nel tempio di Delfi, si prepara a partire, col padre putativo Xuto, per Atene, e si sente a disagio perché gli Ateniesi («autoctoni»²⁴⁷, «stirpe di Eretteo»²⁴⁸) sono «un popolo non venuto da fuori»²⁴⁹ mentre lui, Ione, arriva tra loro con la duplice pecca «di avere un padre forestiero e sangue spurio»²⁵⁰. Temi affini Euripide doveva toccare nell'*Eretteo* e nella *Melanippe saggia*: si tratta di opere aventi stretti nessi con l'andamento della guerra del Peloponneso, ma in ultima analisi volte ad esaltare il privilegio ateniese dell'indipendenza dai Dori e della conseguente libertà e varietà di culti, tradizioni, principi morali. L'orgoglio nazionale dei tragici prende la direzione del pluralismo e dell'apertura, esaltando le sopravvivenze preelleniche nella cultura ateniese, vero crogiuolo di opposte tradizioni.

²⁴⁴ Vv. 517-63.

²⁴⁵ Vv. 329-32.

²⁴⁶ Vv. 26-7.

²⁴⁷ Vv. 29-30, 589, 737.

²⁴⁸ Vv. 469-70, 723-5, 1056, 1060.

²⁴⁹ *Uk epéisakton ghénos* (590).

²⁵⁰ *Patròs t'epaktù kautòs òn nothaghenés* (592).

VI IL DILEMMA TRAGICO COME SCELTA LACERANTE TRA MORALI OPPOSTE

La convivenza delle due morali ad Atene non è conciliazione, né sintesi, né scioglimento del conflitto: il pubblico ateniese è il popolo di una città molteplice, ma dilaniata dalla sua molteplicità, e, in armonia col pubblico, i personaggi che si presentano davanti sono uomini e donne che hanno assorbito le opposte tradizioni senza mediarle, introiettandone invece la contraddittorietà. I personaggi tragici vivono la contraddizione, non la superano; credono in due morali opposte, ma, lungi dal trovare il punto intermedio, ne accettano l'inconciliabilità e la soffrono fino alla catastrofe; hanno due anime in lotta tra loro, e dalla lotta non escono col compromesso, ma con lo straziante sacrificio di un'anima perché l'altra possa sopravvivere. Anche i personaggi che non arrivano alla morte, uccidono metà di se stessi e vivono con la cicatrice del dimezzamento perennemente aperta. La tragedia è la nemica della pace.

Il presupposto del personaggio tragico è che non esiste un solo bene, ma due, e inconciliabili tra loro: i «monocolori» introdotti a volte da Euripide, tipo Giasone e Ippolito, servono solo da contrappunto, come personaggi sostanzialmente comici, alla tragicità degli altri. «Giustizia a giustizia si opporrà»¹ grida Oreste preparando la vendetta del padre; e allude al conflitto tra il diritto paterno e quello materno, tra etica patrilinea e matrilinea. La salvezza della vita come valore femminile e la morte con onore come valore maschile entrano spesso in conflitto nei contrasti tra personaggi dei due sessi: ad esempio tra Eteocle e le donne tebane nei *Sette*² e tra Polinice e Antigone nell'*Edipo a Colono*³. Nelle *Supplici* euripidee Teseo ha negato il suo aiuto ad Adrasto, ricordandogli che i suoi mali egli se li è cercati, ma poi sua madre Etra lo ha richiamato al dovere di seppellire i morti: si tratta chiaramente di due morali che nel caso specifico entrano in competizione, quella della giustizia e quella della pietà; e Teseo, riflettendo, si rende conto che giusto era il suo proprio discorso, ma giusto era anche quello della donna⁴.

L'essenza del tragico non sta tanto nel dilemma tra i due diversi beni, quanto nel fatto che il reciproco escludersi di essi rende necessaria la violazione di uno dei due, e di conseguenza presenta il male come ineliminabile, qualunque sia la scelta. Già Pelasgo, proprio nel momento in cui pone fine all'incertezza sull'accoglienza da riservare alle Danaidi, si rende conto che comunque «nessuno raggiungerà un risultato finale senza dolore»⁵ e ne avverte la tragicità, tanto che preferirebbe non avere avuto questa presa di coscienza, «vorrebbe essere ignaro

¹ *Xymbalēi Dikai Dika* (Coeeph. 461).

² Vv. 677-717.

³ Vv. 1414-46.

⁴ Vv. 334-9.

⁵ *Aneu dē lypes udamū katastrophē* (Aesch. Suppl. 442).

piuttosto che cosciente di mali, e sarebbe meglio che le cose andassero in modo diverso da come egli sa»⁶. Più sinteticamente Apollo, inviando Oreste in giro per il mondo e profetizzandogli la persecuzione implacabile delle Erinni, lo ammaestra: «non ti stancare mai di portare al pascolo questa sofferenza»⁷. La consapevolezza culmina nella *Medea* euripidea, allorché l'eroina lucidamente definisce «cattivi»⁸ per i figli e per sé gli atti che prepara e prevede, riconosce di avere «pensato male»⁹ nell'idearli, si rende conto di quali infamie sta per compiere¹⁰, «ma è vinta dai mali»¹¹ e comprende che quei mali sono «una necessità, poiché tutto è deciso»¹².

L'ineluttabilità del male è dovuta, ovviamente, alla sua presenza in entrambi i corni del dilemma: l'intera tragedia greca è percorsa da questo motivo della *scelta ineluttabile tra due mali*. Sia in Eschilo¹³ sia in Euripide¹⁴ Agamennone sa che per lui è male sacrificare Ifigenia e male non sacrificarla, male piangerla e male non piangerla; Oreste, che lo ha vendicato, «avverte il dolore presente in ciò che è stato fatto e patito e in tutta la sua stirpe»¹⁵, e cioè nelle scelte di Pelope, di Atreo, di Tieste, di Agamennone, di Egisto, di Clitennestra, oltre che di lui stesso e della sorella, costretti tutti a scegliere tra due mali; e Atena riprende il concetto dicendo che ormai per lei entrambe le cose, accogliere o scacciare le Erinni (e dunque condannare o assolvere Oreste), sono «irrimediabilmente disastrose»¹⁶. In Sofocle Antigone e Ismene hanno fatto scelte opposte, hanno scelto l'una la morte e l'altra la vita, e ciascuna decisione fu approvata da alcuni, ma entrambe si rivelarono errate¹⁷; Aiace passa dal male che fa agli altri essendo folle al male che soffre egli stesso una volta rinsavito, rendendosi conto di ciò che ha fatto, e questa per Tecmessa è la tipica scelta offerta agli umani, la scelta tra due diversi mali¹⁸. Emblematico è, a questo proposito il *Prometeo*: spiacevole è per Efesto incatenare un nume a lui affine, ma grave sarebbe rifiutare obbedienza a Zeus suo padre¹⁹; Prometeo non può né tacere né gridare la sua protesta²⁰ perché «doloroso gli è dire queste cose e doloroso tacerle»²¹.

Il dilemma tragico è dunque caratterizzato dalla presenza di due alternative ognuna delle quali è buona e insieme cattiva (in quanto si pone come antitetica al bene insito nell'altra); e dunque dalla necessità di fare in ogni caso il bene e il male insieme, essendo bene e male inscindibili. Il coro dell'*Antigone* sofoclea sembra ritrarsi con timore dinnanzi a tale inscindibilità: essa è pura apparenza,

⁶ *Thélo d'aïdrið málloñ è sophòs kakòñ êinai: gbénoito d'êu parà ghnómen emén* (453-4).

⁷ Aesch. *Eum.* 78-9.

⁸ *Kaká*, 1046-7.

⁹ *Kakòs phronúsa* (1014).

¹⁰ *Mantháno mèn bóia drán méllō kaká* (1078).

¹¹ *Allá nikómai kakóis* (1077).

¹² *Anánke...epèi dè chré* (1062).

¹³ *Ag.* 206-11.

¹⁴ *Iph. A.* 451-3.

¹⁵ *Algò mèn êrga kài páthos gbénos te pân* (Aesch. *Coeph.* 1016).

¹⁶ *Dyspémat'amecháños* (*Eum.* 481).

¹⁷ *Ant.* 555-8.

¹⁸ *Ai.* 265-76.

¹⁹ *Vv.* 14-7.

²⁰ *Úte sigân úte mè sigân* (106).

²¹ *Alghenâ mèn moi kài léghein estin tâde, álgos dè sigân* (197-8).

è il male che sembra bene quando la divinità oscura la mente all'uomo²²; ma assai più coraggioso è il coro dell'*Eracle* di Euripide: «dagli dèi non è stato posto nessun confine certo tra i buoni e i malvagi»²³. L'intera tragedia dà ragione a Euripide, ribadendo che bene e male sono congiunti e addirittura si puntellano a vicenda. «A volte — dicono le Erinni — è bene ciò che è terrificante, ed è giusto che rimanga seduto come custode dei cuori: è vantaggioso essere saggi sotto lo stimolo della sofferenza»²⁴. La guardia che ha sorpreso Antigone a inumare il fratello Polinice «godeva e soffriva insieme» (*hám'bedéos émoighe kalgheinós háma*) nell'arrestarla, perché piacevole è uscire dai mali, ma doloroso far del male a persone care²⁵; e d'altro lato in Euripide lo stesso Creonte riconosce che in Antigone c'è insieme nobiltà e follia²⁶. Il motivo si fa chiaro e dispiegato nel discorso della nutrice di Fedra: la perfezione è impossibile, beni e mali forzatamente coesistono²⁷, e il massimo che una creatura mortale possa sperare è di scoprire, una volta fatto il conteggio, che la somma dei beni è maggiore di quella dei mali²⁸; davanti a Fedra stanno due beni e due mali, da un lato la salvezza pagata con l'ignominia, dall'altro la gloria al prezzo della morte²⁹; e Fedra riconoscerà poi che la nutrice, proponendole la prima soluzione (la ricerca dell'amore di Ippolito), le ha fatto del male con amicizia, dato che l'intenzione era di curare la sua malattia³⁰. Il principio dell'inscindibilità tra bene e male si personifica, da Eschilo ad Euripide, in Oreste: la falsa notizia della sua morte fa dire a Clitennestra sua madre che gli eventi riferiti dal pedagogo per trarla in inganno sono «terribili da un lato e vantaggiosi dall'altro»³¹, dato che la sciagura le salva la vita³², e comunque male per Elettra e bene per il suo infelice fratello³³; Elettra soffre per la falsa notizia della morte e gode allorché Oreste si rivela vivo, ma la sua doppia coscienza morale le dice che il ritorno del fratello non si deve né respingere né accogliere lietamente³⁴, dato che respingerlo significherebbe approvare la morte del padre e accoglierlo con gioia godere della prossima fine della madre; consumata la vendetta, Oreste comprende che Apollo lo ha spinto a compiere una giustizia invisibile recando dolori ben visibili³⁵, e Castore gli precisa meglio, subito dopo, che «lei ha avuto ciò che era giusto, ma lui ha fatto ciò che non lo era»³⁶; molto tempo dopo il fatto questi giudizi riecheggeranno sulle labbra di Ifigenia, appena informata dei tragici eventi («come bene fu compiuto un giusto male!»³⁷); e Oreste stesso si professerà «empio per avere ucciso la madre

²² Vv. 620-4.

²³ Vv. 669-70.

²⁴ Aesch. *Eum.* 517-21; così anche Ag. 176-8.

²⁵ Soph. *Ant.* 436-9.

²⁶ *Ghennaiótes soi, moria gb'énésti tis* (*Phoen.* 1680).

²⁷ Così anche *Iph.A.* 31.

²⁸ Eur. *Hipp.* 467-72.

²⁹ Vv. 500-2.

³⁰ Vv. 596-7.

³¹ *Deinà mén, kérde dé* (Soph. *El.* 767).

³² V. 768.

³³ Vv. 790-1.

³⁴ Vv. 1324-25.

³⁵ Eur. *El.* 1190-3.

³⁶ *Dikaia mén nyn héd'échei, sy d'uchi dráis* (1244).

³⁷ *Iph.T.* 559.

ma, con altro nome, pio per avere vendicato il padre»³⁸. Oreste è il dilemma tragico fatto carne e sangue.

La scelta tragica è lontana mille miglia dal cosiddetto «libero arbitrio», e cioè dalla decisione tra bene e male: entrambi i termini sono buoni, entrambi (in quanto ognuno esclude il bene presente nell'altro) sono cattivi; e alla fine bisogna scegliere, comunque vada, sempre un bene e un male (nel caso di Oreste la vendetta del padre e l'uccisione della madre) scartando parimenti un altro bene e un altro male (sempre nel caso di Oreste, la vita della madre e la viltà verso il padre morto). Due voci si presentano ogni volta, tra esse bisogna scegliere anche se le loro ragioni possono avere egual peso; ed è prassi abituale che la scelta spetti al singolo, non al gruppo. Gli unici casi di cori tragici che in qualche modo scelgano li troviamo nel *Prometeo*, alla fine del quale³⁹ le Oceanine preferiscono essere maledette con Prometeo piuttosto che vili con Zeus, e nelle *Fenicie*⁴⁰, dove le parti sembrano invertirsi, perchè Giocasta condanna entrambi i figli, mentre il coro dà ragione a Polinice e torto a Eteocle: a parte questi casi, i cori di Eschilo sono essi stessi parte in causa (come nei *Sette*, *Supplici* ed *Eumenidi*) o non hanno esitazione alcuna fin dall'inizio del conflitto (nell'*Agamennone* e nelle *Coefore*); tutto all'opposto, i cori sofoclei ed euripidei recepiscono in pieno le ragioni delle due parti in contrasto, ma qui si fermano e non riescono a prendere posizione⁴¹. La cosa è rigorosamente logica: se oggettivamente bene e male stanno da entrambe le parti, la società non può scegliere; solo l'individuo, sulla base del suo carattere e delle esperienze che tale carattere hanno formato, può sentire come più impetuoso dell'altro uno dei due beni, o come più inaccettabile dell'altro uno dei due mali, e nel carattere ha sede il motivo (sempre personale) della scelta.

Potremmo anzi dire che il coro e il personaggio abbiano una specie di «divisione dei poteri»: il primo mette in evidenza che la scelta è difficile, il secondo che è inevitabile. Una specie di «canone della scelta tragica» è l'*Oreste* di Euripide, il dramma dove l'eroe paradigmatico di tale scelta esprime così lapidariamente e così chiaramente il bene e il male presenti nella sua azione passata. All'uomo che seppe operare una decisione così sofferta si presenta, in funzione di aperto antagonista, il nonno Tindareo, fautore della scelta opposta, che avrebbe salvato la vita di Clitennestra, sua figlia e madre di Oreste; e tocca nuovamente ad altri personaggi scegliere tra i due principi incarnati nel vecchio e nel giovane. Mentre il coro, al solito, simpatizza per l'ultimo che ha parlato⁴², Menelao è chiamato espressamente a pronunciarsi⁴³, ma, per quanto ci rifletta, non sa decidere, perché trova buone ragioni da entrambe le parti⁴⁴ e per lui «saggio è ciò che è certo, mai ciò che è incerto»⁴⁵: così, pur avendo lo stesso sangue di Agamen-

³⁸ *Anósiós eimi metéra ktanón, hósios dé gh'héteron ónoma timorón patrí* (Or. 546-7).

³⁹ Vv. 1058-79.

⁴⁰ Vv. 443-585.

⁴¹ Tra Creonte ed Emone in *Antig.* 724-5, tra Aiace e Tecmessa in *Ai.* 481-4 e 525-6, tra Teucro e Menelao in *Ai.* 1163, tra Elettra e Crisotemi in *Soph. El.* 369-71 e 1071-4, tra Edipo e Tiresia in *Oed. T.* 404-7, tra Giasone e Medea in *Med.* 991-1001, tra Iolao e l'araldo di Euristeo in *Heraclid.* 179-80.

⁴² Vv. 542-3; 605-6.

⁴³ Vv. 622-8; 636-7.

⁴⁴ Vv. 634-5.

⁴⁵ *Sophón toi tò saphés, u tò mè saphés* (397).

none e dovendo, logicamente, sentirsi invocare da lui morto⁴⁶ come Tindareo dalla morta Clitennestra, finisce per rispondere con un discorso tutto compromessi, inviti alla moderazione e alla prudenza di fronte ai forti, esortazioni all'uso della persuasione e non della violenza⁴⁷; e l'ironico commento di Oreste è che Menelao amava Agamennone quando aveva bisogno di lui per riavere la sua donna, ma si comporta da vile quando si tratta di vendicarlo⁴⁸. Nel momento in cui Oreste si rende amaramente conto di non avere più amici⁴⁹, entra in scena il personaggio tragico «presente» in aiuto di quello «passato»: si tratta di Pilade, che è di ben altra tempra («Io non somiglio a Menelao: io sopporterò le conseguenze»⁵⁰) e pensa che «l'indecisione nei riguardi degli amici è un gran male»⁵¹. Il contrasto tra il personaggio comico e quello tragico si ripete, poco più oltre, tra l'araldo Taltibio, che in assemblea, di fronte al preciso quesito posto agli Argivi sulla condanna o meno di Oreste alla pena capitale, pronuncia «parole favorevoli e sfavorevoli insieme»⁵² ammiccando agli amici di Egisto⁵³, e il contadino che lo disprezza⁵⁴ e che, pur povero, conserva nel cuore l'amore per Agamennone che lo nutrì⁵⁵; ed è ancora Pilade a enunciare il principio tragico, a ricordare che in tre hanno ucciso e in tre debbono portare le conseguenze della loro scelta⁵⁶. La commedia si fonda sulla conciliazione finale delle contraddizioni; la tragedia è imperniata sulla loro esasperazione, sulla scelta lacerante tra i contrari, sull'accettazione totale delle dolorose conseguenze della scelta.

La scelta proposta da Pilade è quella suprema: la morte; e solo un fattore estrinseco come l'intervento risolutivo di Apollo ne impedirà la realizzazione. Generalmente, tuttavia, nelle tragedie tale scelta si attua; e proprio il suo carattere di decisione estrema fa sì che essa venga presentata come la massima vittoria: il personaggio che sa scegliere coraggiosamente fino a morire per ciò che ritiene giusto è il personaggio tragico per eccellenza, e dunque, in ambito tragico, il vero trionfatore. Questa tematica, ignota ad Eschilo, comincia a delinearsi chiaramente in alcuni personaggi di Sofocle, come Aiace, Antigone ed Edipo: il primo pensa che la sua morte volontaria sarà la maledizione degli Atridi che l'hanno provocata⁵⁷ e, dopo morto, riceve la sanzione della sua vittoria proprio dal suo peggior nemico, Ulisse⁵⁸; la seconda muore «celebrata e ricca di lode»⁵⁹, avrà da viva e da morta la sorte di chi è pari agli dèi⁶⁰ e, come Aiace, dopo la morte vedrà il suo persecutore, in questo caso Creonte, riconoscersi sconfitto⁶¹; quanto a Edipo, la sua apoteosi conseguente alla morte volontaria è già stata sufficiente-

⁴⁶ Vv. 674-7.

⁴⁷ Vv. 682-716.

⁴⁸ Vv. 717-21.

⁴⁹ Vv. 722-4.

⁵⁰ V. 769.

⁵¹ *Óknoš gár tóis philois kakón méga* (794).

⁵² *Kalús kakús lógus* (891-2).

⁵³ Vv. 893-4.

⁵⁴ Vv. 895-7.

⁵⁵ Vv. 868-70.

⁵⁶ Vv. 1089-93.

⁵⁷ *Ai.* 835-44.

⁵⁸ *Hód'echthròs anér, allà ghennaiòs pot'én* (1355); *kinèi gár areté me tēs échtras polý* (1357).

⁵⁹ *Ant.* 817.

⁶⁰ Vv. 837-8.

⁶¹ Vv. 1339-46.

mente delineata. Il motivo diventerà abituale in Euripide, dove i personaggi vincitori nella scelta della morte saranno quasi sempre donne: Alceste, «la più valorosa delle donne»⁶², morendo volontariamente avrà inni, gloria, canto dei poeti⁶³ e «una sorte rara nella vita»⁶⁴; Fedra ne ricaverà un buon nome per i suoi figli e il maggior bene possibile per sé⁶⁵; Macaria «ha trovato ciò che è più bello, lasciare la vita in modo glorioso»⁶⁶, offre e consacra volontariamente la sua vita, che non darebbe mai se costretta⁶⁷, perché i fratelli abbiano la vittoria⁶⁸, e chiede in cambio che i vincitori onorino il suo sepolcro, riconoscenti a chi ha dato il suo sangue per loro⁶⁹; Polissena, «desiderando la morte»⁷⁰, «sarà più felice morendo che vivendo»⁷¹, tanto che dopo la sua fine Taltibio riterrà sua madre «la più felice e la più infelice delle donne»⁷²; Evadne si getta con gioia nel rogo del marito Capaneo «per avere la gloria»⁷³ e «vi si reca da vincitrice»⁷⁴; Cassandra, avviandosi ad Argo dove la doppia ascia troncherà il suo collo⁷⁵, esorta la madre a «incoronare la sua testa vittoriosa»⁷⁶, e la madre, la vecchia Ecuba che ha perduto le figlie e il nipote fanciullo, tenta vanamente di gettarsi tra le fiamme che consumano Troia per «morire nel modo più bello»⁷⁷ con la sua patria e per libera scelta anziché schiava in terra straniera; Ifigenia, infine, si trasforma a poco a poco da supplice in vittima volontaria e cosciente⁷⁸ e dona la sua vita per la salvezza della Grecia, diventando così «la vincitrice di Ilio e dei Frigi»⁷⁹ cui non convengono lacrime, ma «corone attorno al capo»⁸⁰ e danze davanti al tempio di Artemide⁸¹. Unico maschio in questa sublime schiera euripidea è il giovinetto Menecoe, che, dopo aver fatto credere al padre Creonte che si metterà in salvo, annuncia con parole assai simili a quelle di Ifigenia che donerà la sua vita alla città natale, «un dono che non sarà inglorioso»⁸². I discorsi coi quali le vittime volontarie annunciano la loro decisione, e più di tutti il discorso di Macaria, lasciano trasparire con estrema chiarezza il principio basilare della tematica: la morte acquista tutto il suo sublime valore, fino a diventare la vittoria del morto sui sopravvissuti, precisamente ed esclusivamente perché viene liberamente scelta dal morituro; e dunque il valore dell'evento tragico, ancora una volta, non viene dalla morte, ma dalla scelta.

⁶² *Ghynâik'aristan* (442).

⁶³ Vv. 445-54.

⁶⁴ *En biôtoi spânion méros* (474).

⁶⁵ *Hipp.* 717-8.

⁶⁶ *Heraclid.* 534.

⁶⁷ Vv. 547-51.

⁶⁸ V. 530.

⁶⁹ Vv. 586-92.

⁷⁰ *Hec.* 347.

⁷¹ Vv. 377-8.

⁷² Vv. 580-81.

⁷³ *Tás eukléias chárin* (Suppl. 1014-5).

⁷⁴ *Entáutha gàr dè kallínikos érchomai* (1059).

⁷⁵ *Troad.* 361-2.

⁷⁶ *Pýkaze krât'emòn nikephóron* (353).

⁷⁷ *Hôs kallistá moi...katthanēin* (1282-3).

⁷⁸ *Katthanēin mén moi dédoktai* (Iph. A. 1375).

⁷⁹ *Tàn llíu kài Phrygôn beléptolin* (1475-6; 1510-1).

⁸⁰ *Stéphea peribola* (1477).

⁸¹ Vv. 1480-1.

⁸² *Dôron uk aischrón* (Phoen. 1013).

La scelta tra un bene-male e un altro bene-male rimane dunque l'elemento caratterizzante della tragedia; e varia soltanto il modo in cui i due termini si presentano. In Eschilo le due voci in conflitto sono sempre esterne, e l'eroe sceglie, oltre che tra due azioni, tra due persone: Pelasgo, sia pure in omaggio al voto concorde del suo popolo⁸³, ha preso la ferma risoluzione di proteggere le Danaidi e di scacciare l'araldo venuto a reclamarne la consegna a nome dei suoi padroni; Oreste decide di colpire a morte la madre dopo avere udito risuonare le due voci contrarie, quella di Clitennestra che lo sconsiglia di risparmiare il seno che lo nutrì bambino, e quella di Pilade, muto in tutto il resto della tragedia, che in questo caso parla per ricordargli i vaticinii di Apollo e i giuramenti fatti agli dèi dallo stesso Oreste⁸⁴; Atena decide di votare in favore di Oreste⁸⁵ solo dopo avere sentito le argomentazioni di entrambe le parti⁸⁶ e averle fatte sentire a un regolare tribunale in un vero e proprio processo; Prometeo, tormentato fin dall'inizio dal problema se sia meglio tacere o rivelare il segreto che custodisce⁸⁷, ascolta prima Oceano che gli consiglia di frenare la lingua⁸⁸, poi Ermete che per ordine di Zeus gli ingiunge di parlare⁸⁹, e la sua scelta definitiva è di custodire ad ogni costo la propria arcana sapienza⁹⁰. La regola comincia a incrinarsi nel teatro di Sofocle, dove la voce esterna è una sola, e la scelta consiste nel darle ragione o torto; l'altra voce viene evidentemente dall'interno del personaggio cui tocca scegliere, e l'alternativa è tra mondo esteriore e mondo interiore: Neottolemo è combattuto tra la voce esterna di Ulisse, che gli propone come supremo valore la vittoria, e quella interna costituita dal ricordo dei principi inculcatigli dal padre Achille, che privilegiavano la lealtà, e con fatica e tormento decide per il personaggio presente in carne e ossa, accettando di ingannare Filottete⁹¹; Edipo, cui il coro obietta che era meglio morire che accacersi, ribadisce la sua scelta come migliore⁹²; Teseo, chiamato a decidere della sorte dell'esule Edipo⁹³, prende la decisione di accoglierlo dopo avere ascoltato lui solo, dato che non esistono antagonisti⁹⁴; Illo infine, sollecitato dal padre Eracle a sposare la sua vedova Iole, trova empio il comando e, dopo vari dubbi, decide di obbedire considerando giusta l'azione solo perché il padre così pensa⁹⁵. Euripide, forse più di Sofocle influenzato da Eschilo, fa sentire ancora a Oreste le due opposte voci, sostituendo a Pilade Elettra, ma in due momenti diversi, perché Elettra lo esorta al matricidio nel momento in cui l'eroe indietreggia di fronte all'enormità dell'atto⁹⁶, Clitennestra invece lancia la sua invocazione di pietà quando ormai la decisione è presa e i colpi cadono su di lei⁹⁷; nell'*Ecuba* le scelte sembrano avvenire al mo-

⁸³ *Suppl.* 942-3.

⁸⁴ *Coeph.* 896-903.

⁸⁵ *Eum.* 735.

⁸⁶ *Vv.* 415-69.

⁸⁷ *Vv.* 106-7; 197-8.

⁸⁸ *Vv.* 307-29.

⁸⁹ *Vv.* 947-51.

⁹⁰ *Vv.* 987-96.

⁹¹ *Philoct.* 56-122.

⁹² *Oed. T.* 1367-90.

⁹³ *Oed. C.* 294-5.

⁹⁴ *Vv.* 551-667.

⁹⁵ *Trach.* 1214-51.

⁹⁶ *El.* 967-87.

⁹⁷ *V.* 1165.

do «eschileo», dato che Ulisse fa decidere all'assemblea la morte di Polissena dopo un dibattito tra il clemente Agamennone e gli implacabili figli di Teseo⁹⁸, poi Polissena stessa decide di accettare volontariamente tale responso dopo avere ascoltato la discussione tra Ulisse ed Ecuba sull'argomento⁹⁹, infine Agamennone prende posizione a favore di Ecuba contro Polimestore dopo avere sentito le ragioni di entrambi¹⁰⁰; altrove Euripide segue invece il modo «sofocleo», facendo decidere Teseo tra le proprie ragioni e quelle di Etra e in senso favorevole alla madre¹⁰¹; ma nella *Medea* compare, certamente per la prima volta nella storia del teatro, la finissima psicologia del contrasto interiore vissuto dal personaggio senza che alcuna voce esterna risuoni a puntellare l'una o l'altra delle due scelte in conflitto, che si manifestano con la parola stessa dell'eroina travagliata fino alla decisione finale¹⁰².

A parte la maggiore modernità di Euripide, la scelta difficile, lacerante, personale, fonte comunque di mali e di rimorsi, resta il cuore della tragedia, conseguenza diretta dello scontro tra morali opposte ed entrambe valide da cui essa nasce. Il tragico è il mondo in cui due morali si dilanano e in cui, con immensa sofferenza, l'eroe deve scegliere un'azione che è bene per l'una e male per l'altra. Accanto agli autentici eroi tragici gli eroi ad una sola faccia come Ippolito e Giacone, o propensi al compromesso come Menelao e Taltibio nell'*Oreste*, si rivelano, quali che siano le loro sofferenze, residui di spirito comico caduti in mezzo ai dilemmi tragici.

⁹⁸ Vv. 120-40.

⁹⁹ Vv. 218-378.

¹⁰⁰ Vv. 1129-1251.

¹⁰¹ *Suppl.* 334-48.

¹⁰² Vv. 1021-80.

VII IL COLOSSO ROMANO E IL «SINCRETISMO DAL BASSO»

La tragedia greca fu un evento delimitato nello spazio e nel tempo, circoscritto cioè all'Attica del V secolo: non così le istanze antiaristocratiche che ne erano state il lievito. La persistenza del movimento dionisiaco e dei culti anatolici, l'apocalittica e il messianismo in Giudea e in Persia, la prevalenza di Osiride nel pantheon ufficiale egizio, erano altrettanti segni di una religiosità popolare e agricola non estirpata dalla conquista nomadica e dall'elevazione dei conquistatori a classe dominante. L'impresa di Alessandro, unificando sotto insegne greche tanti popoli apparentemente diversi, ma in realtà di costituzione assai simile, favorì l'incontro tra le istanze «dal basso»: l'ellenismo fu l'epoca del sincretismo religioso, dello stimolo reciproco tra riti-miti agricoli di diversa lingua ma di costante struttura, riducendosi tutti alla sopravvivenza della magia neolitica. Il fenomeno si accentuò con l'espansione romana: le conquiste si cementavano, a livello ufficiale, mediante il «sincretismo dall'alto» che identificava Giove con Thor, Marte con Ares e con Tyr, Mercurio con Hermes e con Odino, Giunone con Era, Minerva con Pallade Atena, Venere con Freyia, ecc.; ma provocavano, contro la volontà delle classi dirigenti, anche il «sincretismo dal basso», che avanzerà nelle tenebre dei misteri sacri fino al monoteismo di matrice neolitica.

La coesistenza tra i due sincretismi divenne lotta allorché il ceto agricolo, soprattutto nel II secolo, confluit a Roma, formando una parte cospicua del proletariato urbano e portando in città le tradizioni della campagna: dopo i disastri della seconda guerra punica, e man mano che avanzava la rivoluzione plebea iniziata nel II secolo e culminata coi Gracchi, divennero sempre più frequenti a Roma le coppe nere dedicate a Kerus, Laverna, Accetia, Coera, Belola e altri dèi inferi, mentre i *Libri Sibillini* passavano dal popolo al culto ufficiale. Nel 226 quei testi, consultati per le devastazioni di un'invasione gallica, prescissero il sacrificio di due Greci e due Galli¹; la cosa si ripeté dopo Canne (216) e ancora alla fine del secolo²; solo nel 97 il Senato abolì i sacrifici umani. Un ulteriore colpo alla religiosità aristocratica venne inferto dalla pur moderata emancipazione femminile, dato che le donne erano rimaste più tenacemente fedeli ai culti agricoli: verso il 227 la donna romana cessò di prendere il gentilizio del marito e cominciò a conservare il proprio, primo segno di un processo di demascolinizzazione che culminerà nel I secolo dopo Cristo con gli imperatori Claudii (nobili di origine sabina e agricola) allorché una serie di riforme sistematiche abolirà ogni privilegio della parentela agnaticia (vale a dire solo in linea maschile) su quella cognaticia (senza distinzione di sesso). Lo stacco tra ceti, già evidente alla fine del III secolo, diventa radicale nella seconda metà del II, allorché i movimenti popolari si precisano: le conquiste portavano prosperità solo alla sempre più chiusa *nobilitas*

¹ Plut. *Marcell.* 3.

² Plut. *Q. Rom.* 83.

e ai sempre più potenti *equites*, e il malcontento delle plebi agrarie urbanizzate, desiderose di nuove terre, aumentava; le classi inferiori romane finivano per solidarizzare con quelle dell'intera Italia, e successivamente con quelle extra-italiche (in aiuto di Caio Gracco affluirono masse di Latini e di Italici, e già Cicerone parla di bande di Frigi e di Misi dimostranti nelle pubbliche adunanze). Con le plebi contadine dei paesi orientali arrivarono, inevitabilmente, i culti agricoli; e fu la plebe ad accettarli e a diffonderli.

Non è chiaro se la classe dominante sottovalutasse il pericolo dei misteri orientali, o se volesse prevenire la plebe accettandone qualcuno nel pantheon ufficiale, ormai da tempo screditato: sta di fatto che nel 205, nel momento più difficile della campagna annibolica in Italia, i senatori, sempre attingendo agli oracoli sibillini, si convinsero che l'Italia avrebbe scacciato ogni invasore futuro se la pietra nera di Pessinunte, betilo della Madre Idea e cioè di Cibele, fosse stata trasferita a Roma³: Attalo re di Pergamo, confortato anche dal responso dell'oracolo di Delfi, consegnò la sacra pietra alla delegazione romana che, a bordo di cinque quinquere, era venuta a richiederla⁴; il simulacro sbarcò a Ostia, dove lo accolse Scipione Nasica, cugino dell'Africano, e lo presero in consegna le matrone portandolo nell'antico tempio della Vittoria, nell'angolo sud-ovest del Palatino, dove gli fu eretto un santuario e vennero istituiti dei giochi⁵; quell'anno la messe fu eccezionale⁶ e in effetti poco dopo il temuto Annibale fu costretto a lasciare l'Italia⁷. Si è sospettato che l'aristocrazia volesse in tal modo appropriarsi il culto della Terra Madre, che si era diffuso tra i plebei sempre più ampiamente come culto indigeno di Cerere: dal 204 consentì i banchetti in onore di Cibele, ma, per l'appunto, li riservò ai nobili, concedendo alla plebe solo la processione del 27 marzo, in cui la statua era bagnata nel fiume a scopo purificatorio. Tutta la parte segreta del culto venne interdetta ai cittadini romani (tanto è vero che la lingua liturgica era ancora il greco) e celebrata da sacerdoti anatolici detti «galli» con a capo l'«arcigallo»: il 15 marzo una processione con canne e il sacrificio di un toro adombravano la nascita di Attis (*canna intrat*), certamente in seguito a una ierogamia, dato che i sacerdoti erano detti *pastophóroi* e *thalamépóloi*, che si usava la formula «*hypsò tòn pastòn hypédyn*»⁸ e che i templi di Cibele avevano una «camera nuziale» sotterranea⁹; il 22 un pino tagliato portato dai *dendrophóroi* simboleggiava il funerale del dio, in mezzo a lamenti e scene di lutto (*arbor intrat*); il 24 l'arcigallo si faceva uscire del sangue, ma spesso anche gli altri adepti si tagliuzzavano e qualcuno si evirava, sempre per visualizzare il sangue dell'uccisione (*dies sanguinis*); il 25 una luce nel santuario interno annunciava la resurrezione, e il giubilo dei fedeli prorompeva in una processione con musiche rumorose (*hilaria*); il 26 riposo (*requietio*); il 27 la processione purificatoria già citata, unica cui fosse ammesso il pubblico romano (*lavatio*); il 28, a chiusura, le iniziazioni (*initium Caiani*). Col calendario giuliano i riti frigi si spostarono da marzo a maggio; e con Claudio il culto di Cibele venne incluso nella reli-

³ Liv. XXIX, 10, 4-8.

⁴ Ivi, 11, 4-8.

⁵ Ivi, 14, 5-14.

⁶ Plin. N.H. XVIII, 16.

⁷ Liv. XXX, 20.

⁸ Clem. Protr. II, 15, 3.

⁹ Nicand. Alex. 7-8 et schol.; Hesych. s.v. *kýbela*.

gione ufficiale romana¹⁰, dopo di che (come attestano le innumerevoli iscrizioni) si diffuse in tutto l'impero: nel IV secolo Agostino¹¹ ci parla di preti di Cibele che mendicavano a Cartagine; nel V Simmaco ricorda il giorno della festa della Gran Madre; nel VI Gregorio di Tours¹² racconta che gli abitanti di Autun conducevano un'immagine di Cibele in processione su un carro da buoi e il 22 marzo, all'equinozio di primavera, abbattevano un pino e lo adoravano nel santuario della dea con un'immagine di giovinetto appesa tra i rami. Quest'ultima testimonianza ci assicura, tra l'altro, che Cibele e Attis sono diventati la Regina di Maggio e il suo albero (o l'Uomo Verde) sopravvissuti fino ad oggi nel folklore dei paesi cristiani.

Il senato romano non ripeté l'esperienza: i culti misterici che affluirono a Roma dall'oriente a partire dal II secolo e in seguito alle vittorie sulla Macedonia e sulla Siria vennero osteggiati in ogni modo, e fu la classe inferiore a favorirne la diffusione. Nel 186 i consoli Postumio Albino e Marcio Filippo ricevettero dal senato l'incarico di promuovere «un'inchiesta contro le sette segrete»¹³: in Etruria era venuto un greco «che presiedeva a riti segreti e notturni»¹⁴, e cioè a misteri basati su vino e banchetti, orge e uccisioni¹⁵; questo culto era presto passato a Roma col nome di *Bacchanalia*¹⁶, e vi si propagò fino a che un giovane ne denunciò l'esistenza al console Postumio¹⁷, che, indagando, scoprì le matrone divenute sacerdotesse di Bacco sotto la guida della campana Paculla Annia, che aveva riformato i riti ammettendo dei maschi all'iniziazione¹⁸ e estendendo ad essi i riti bacchici basati su vaneggiamenti, corse con torce e possessione divina¹⁹; dopo la relazione del console «i senatori furono presi da grande panico»²⁰, affidarono ai consoli la procedura straordinaria contro i Baccanali e i riti notturni²¹, dopo di che i cenacoli bacchici furono ricercati e perseguiti non solo a Roma, ma in tutta l'Italia²² fino all'estremo meridione²³; Postumio li accusò dai rostri del Foro di essere non solo *efeminati*²⁴ ma colpevoli di atroci delitti, promise premi ai delatori e pene a chi aiutasse o nascondesse i fuggiaschi²⁵; si disse che i congiurati erano più di 7000 e che a capo avevano plebei, Falisci e Campani, cui vennero estorte confessioni e denunce²⁶; «furono più gli uccisi che gli imprigionati»²⁷, le donne condannate furono punite privatamente da chi aveva tutela su di loro, pubblicamente se libere²⁸; fu dato mandato ai consoli

¹⁰ Joh. L. *De mens.* IV, 41.

¹¹ *Civ. D.* VII, 26.

¹² *De gl. conf.* 77.

¹³ *Quaestio de clandestinis coniurationibus* (Liv. XXXIX, 8, 3).

¹⁴ *Occultorum et nocturnorum antistes sacrorum* (ivi, 4).

¹⁵ Ivi, 5-8.

¹⁶ Ivi, 9, 1-3.

¹⁷ Ivi, 11, 3.

¹⁸ Ivi, 13, 8-9.

¹⁹ Ivi, 12-4.

²⁰ *Patres pavor ingens cepit* (ivi, 14, 4).

²¹ Ivi, 6.

²² Ivi, 7.

²³ *C.I.L.* I, 196.

²⁴ Liv. XXXIX, 16, 1.

²⁵ Ivi, 17, 1-3.

²⁶ Ivi, 6.

²⁷ *Plures necati quam in vincula coniecti sunt* (ivi, 18, 5).

²⁸ Ivi, 6.

di fare abbattere gli oggetti del culto bacchico²⁹ e un senatoconsulto vietò per l'avvenire i Bacchanali a Roma e in Italia, a meno che non venissero celebrati per convinzione e in forma privata³⁰. Nel 139 il *praetor peregrinus* espulse da Roma proseliti di un altro culto bacchico, quello di Juppiter Sabatius, e anche Giudei e Caldei portatori di dottrine astrologiche³¹. È assai significativo che i Baccanti venissero bollati come *fanatici*³²: *fanum* era il luogo di culto della *gens*, *profanum* tutto ciò che stava davanti al *fanum* e gli apparteneva³³; *fanaticum* divenne in seguito ogni culto di gruppo che si sottraesse alla religione statale, come appunto i Bacchanali. Ogni mistero, in quanto religione segreta e sottratta al controllo statale, era «fanatismo», particolarismo, deviazione dal *mos maiorum*, e come tale rappresentava un pericolo, andava perseguito e sradicato.

Nel secolo successivo Ovidio ci annuncia l'arrivo di nuovi misteri: nelle *Metamorfosi*³⁴ allude alle rituali ricerche di Osiride, nell'*Arte di amare*³⁵ menziona i lamenti per Adone, e da queste sue testimonianze ricaviamo che già nel I secolo a.C. erano comparsi a Roma i misteri egizi minutamente descritti da Plutarco (nel più volte menzionato trattato *Su Iside e Osiride*) e da Apuleio (nell'XI libro delle *Metamorfosi*) e i misteri siriani dei quali diffusamente ci parla Luciano (nello scritto *Sulla dea siria*). Se per questi ultimi l'accento di Ovidio è la prima traccia di una penetrazione a Roma, per i misteri isiaci, come per quelli dionisiaci, la testimonianza più antica è costituita da provvedimenti di proibizione: già negli ultimi anni della repubblica, a più riprese (nel 59, 58, 53, 50 e 48) i pretori avevano vietato i culti egizi, diffusi (come prima i Bacchanali) nelle classi popolari. Se questi decreti sembrano avere avuto scarso effetto, più efficace dovrebbe essere stata l'espulsione decretata da Tiberio³⁶ di quanti praticassero culti egizi e (ancora una volta) dei Giudei, espulsione accompagnata, secondo Flavio Giuseppe³⁷, dalla distruzione del tempio di Iside, la cui statua sarebbe finita nel Tevere; ma già poco dopo la morte di Tiberio tali culti ripresero il loro slancio, che li porterà a dilagare in tutto l'impero: tanto è vero che Caligola faceva recitare la discesa agli Inferi di Osiride addirittura in teatro³⁸. Sembra che Iside non avesse una sola festa come Cibeles, ma due, una in primavera e l'altra in autunno³⁹: la prima era il *Navigium*, la processione degli adepti che andava a mettere in acqua il vascello di Iside, poi tornava al tempio e procedeva alle nuove iniziazioni, che possiamo ricostruire, mettendo insieme il racconto di Apuleio con le pitture dei templi, come una «chiamata» misteriosa della dea, alcune preghiere (in greco nel culto pubblico, in egizio nei riti segreti), una fase di preparazione entro il santuario con rivelazioni ineffabili da parte del gran sacerdote, e infine la visione dell'al di là, il ritorno alla vita e il festeggiamento da parte dei confratelli; la cerimonia autunnale (dal 29 ottobre al 1° novembre) era invece l'*Inven-*

²⁹ Ivi, 7.

³⁰ Ivi, 7-8.

³¹ Valer. Max. I, 3, 2.

³² Liv. XXXIX, 15, 9.

³³ Varr. *De l. lat.* VI, 54.

³⁴ IX, 693.

³⁵ I, 75-6.

³⁶ Tac. *Ann.* II, 85, 4; Suet. *Tib.* 36.

³⁷ *Antiq.* XVIII, 3, 4.

³⁸ Suet. *Calig.* 57.

³⁹ Paus. X, 32, 13.

tio, la ricerca mimata delle sparse membra di Osiride con digiuno e lamenti, il rito funerario praticato da Iside e la gioia generale all'annuncio della resurrezione del dio, cui doveva seguire una seconda iniziazione (l'introduzione ai «misteri notturni del dio supremo»⁴⁰) e probabilmente una terza atto a conferire la perfetta illuminazione. Presto i misteri egizi si biforcarono: una parte mantenne il nome originario di Osiride, un'altra fuse l'antico dio col bue Api («Osiri Hapi» sono già riavvicinati in un'iscrizione aramaica d'Egitto nel V secolo a.C.⁴¹) e dalla fusione nacque Serapide (*Asar-Hapi*) che troviamo associato a Iside a partire da un'iscrizione di Alicarnasso del 308-6 a.C.⁴² e che ad Alessandria era il padro abituale della dea, ma senza mutamenti sostanziali nel rituale; i padri cristiani attestano una sopravvivenza del culto di Osiride ancora sotto Valeriano (con sacrifici di bambini fatti dallo stesso imperatore⁴³) e nel IV secolo (con lamenti⁴⁴) e un permanere dei misteri di Serapide fino alla distruzione del Serapeum di Alessandria fatta dai Cristiani sotto Teodosio⁴⁵.

La «Dea Siria» onorata a Ierapoli e associata con Adonis⁴⁶ era Astarte-Atargatis⁴⁷, ma al tempo di Eliogabalo detta anche Salambò⁴⁸, fu identificata in Grecia con l'«Afrodite babilonese»⁴⁹ e cioè con Ishtar, a Roma con Venere⁵⁰, ad Amiterno con Diana⁵¹, sempre nell'ambito di cerimonie luttuose: Luciano, che vorrebbe farne un aspetto semitico di Cibebe, insiste sui preti eunuchi⁵², sui sacrifici umani⁵³, sui simboli fallici e sulla prostituzione rituale; Apuleio parla di cimbali e nacchere e di preti mendicanti⁵⁴, di pederasti e di sacre processioni⁵⁵, di facce oscenamente dipinte e di danze di tipo bacchico⁵⁶; Ammiano Marcellino attesta il permanere dei riti sirii nel IV secolo⁵⁷, Cirillo di Alessandria agli inizi del V⁵⁸. Affine a Cibebe, a Iside e ad Atargatis è la dea cappadocia Mâ (= «madre»), i cui misteri si diffondono identificando il suo nome con quello dell'antica dea romana Bellona: anche qui troviamo preti asiatici detti «galli» (o *bellonarii*), strumenti musicali rumorosi, estasi e deliri bacchici, fanatismo e dono della profezia; praticato dapprima in segreto in circoli privati, divenuto pubblico nel III secolo d.C., questo culto fu gradualmente assorbito da quello della Gran Madre, dal quale mutuò il taurobolio e il *dies sanguinis*, e si ebbero sacerdoti adetti ad entrambi i misteri⁵⁹.

⁴⁰ Apul. XI, 28.

⁴¹ C.I.S. II, 123.

⁴² N° 16 Dittenberger.

⁴³ Dion. Aless. ap. Eus. H.E. VI, 10, 4.

⁴⁴ Athanas. *Or.c.gent.* 10.

⁴⁵ Socr. H. *Eccles.* I, 16-8; Sozom. H. *Eccles.* VII, 15.

⁴⁶ Lucian. *D. Syr.* 8.

⁴⁷ Macrob. *Sat.* I, 23, 18.

⁴⁸ Hesych. s.v.; *Etyim. M.* s.v.; Lamprid. *Heliog.* 7, 3.

⁴⁹ Hesych. l.cit.

⁵⁰ Amm. Marc. XIX, 1, 11; XXII, 9, 15.

⁵¹ Iscr. *Deanae Syriae*, n° 4281 Dessau.

⁵² *D.Syr.* 15.

⁵³ C. 49.

⁵⁴ *Met.* VIII, 24.

⁵⁵ C. 26.

⁵⁶ C. 27.

⁵⁷ XXII, 9, 15.

⁵⁸ *In les.* II, ad 18, 1-2.

⁵⁹ C.I.L. VI, 490; IX, 314 b.

Per ultimi arrivarono i misteri persiani ed ebraici, provenienti da popoli che avevano conosciuto una dura riforma in senso pastorale e monoteistico: in questi culti predominavano le figure maschili, Mithra e Cristo, tanto che presto si preferì parlare di mitraismo e di cristianesimo; e la loro forza era tale che finirono per sopraffare tutti gli altri misteri, rimanendo alla fine soli a disputarsi l'impero romano. Plutarco⁶⁰ narra che i pirati cilici celebrarono ad Olimpo, nel 67 a.C., sacrifici con riti stranieri e cerimonie segrete, tra cui quelle in onore di Mithra, che in tal modo vennero per la prima volta a conoscenza dei Romani loro prigionieri: i monumenti attestano che «i misteri persiani di Mithra»⁶¹ si diffusero a macchia d'olio in tutto l'impero, portando dovunque i molti gradi di iniziazione, l'idea del *Sol Invictus* (il dio morente e rivivente identificato col sole che tramonta e risorge), l'uccisione del toro come sostitutiva del sacrificio umano⁶². Un secolo più tardi i Giudei portavano a Roma il «mistero del regno del dio»⁶³ che si diceva rivelato inizialmente solo a dodici uomini⁶⁴, poi dispensato da questi alle comunità dopo la morte del dio stesso⁶⁵: la comunità di Roma fu certamente fondata sotto il regno di Claudio, come ci attestano concordemente fonti non cristiane⁶⁶ e cristiane⁶⁷, e la sua attività, come quella dei misteri bacchici e isiaci, cominciò con una repressione da parte delle autorità⁶⁸, in quanto l'imperatore impose ai Giudei di vivere «secondo la loro religione»⁶⁹ senza le innovazioni portate dal nuovo rito, e inoltre vietò le confraternite⁷⁰, le *ekklesiai* di cui parlano le lettere apostoliche, applicando in tal modo al cristianesimo il senatoconsulto emanato due secoli prima per i Baccanali e mai abrogato.

La caratteristica comune a tutti i misteri è di presentarsi come il riemergere di tradizioni antichissime conservate in segreto per molti secoli da pochi iniziati: in tal modo religioni esistenti da non più di un secolo potevano considerarsi più antiche dei culti ufficiali praticati dalle aristocrazie. I misteri frigi includevano la narrazione del mito di Attis nato da Cibele tramite varie ipostasi della dea (l'androgino Agdisti, la ninfa Nana): tale mito ci è pervenuto, senza variazioni di fondo, tramite il pagano Pausania⁷¹ e il cristiano Arnobio⁷², che attingevano il primo ad Alessandro Poliistore, il secondo ad un «Valerius Pontifex», ed entrambi, attraverso le rispettive fonti, a un «teologo Timoteo» che a sua volta avrebbe tratto il materiale mitico «da reconditi libri di antichità e da misteri riservati a pochi». Plutarco⁷³ scriveva:

⁶⁰ Pomp. 24.

⁶¹ *Tà Persón tū Mithra mystéria* (Orig. *C.Cels.* VI, 22).

⁶² Solo l'imperatore Commodo «sacra mithriaca homicidio vero polluit» (Lamprid. *Comm.* 9).

⁶³ *Mysterion...tēs basiléias tū theū* (Mc. 4, 11).

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ I Cor. 4, 1.

⁶⁶ Suet. *Claud.* 25.

⁶⁷ Eus. *H.E.* II, 15; Oros. VII, 6, 2.

⁶⁸ Suet. I. cit.

⁶⁹ Fl. Ios. *Ant.* XIX, 290.

⁷⁰ Dio LX, 6, 7-9.

⁷¹ VII, 17, 10-1.

⁷² V, 5-6.

⁷³ *De Is.* 27.

Iside istituì dei santissimi misteri che dovevano essere immagini, rappresentazioni e scene mimate delle sofferenze di allora, per servire di lezione di pietà e di consolazione agli uomini e alle donne che passeranno per le stesse prove.

E Paolo di Tarso ⁷⁴:

E a colui che può fortificarvi secondo la mia buona novella e la predicazione di Cristo Gesù, secondo il disvelamento del mistero taciuto per tempi innumerabili e ora manifestato mediante le scritture profetiche e fatto conoscere a tutte le genti secondo il comando del dio eterno di sottomettersi alla fede; all'unico dio sapiente (*vada*) attraverso Cristo Gesù la gloria nei secoli dei secoli.

Anche Adonis (equivalente a Baal) e Mithra (Mitra in India) risalgono a tempi antichissimi. Obbedendo alla riforma di Zoroastro, Serse aveva vietato il culto dei *daêva*, e cioè il politeismo, onorando solo Ahura Mazda, esattamente come nel secolo precedente Giosia, obbedendo ai profeti ebrei, aveva soppresso il culto dei *be'alim* lasciando come unico dio Jahveh: ma già sotto Artaserse II Mnemone (404-362) le iscrizioni dedicatorie affiancano al nome di Ahura Mazda quelli della coppia Mithra-Anâhita, e cioè di due divinità assai antiche riammesse ora agli onori divini come il sacrificio dei bovini ⁷⁵ e la libagione di bevande alcoliche ⁷⁶ che Zarathustra aveva tassativamente vietati ⁷⁷; il culto della coppia, evidentemente ierogamica, divenne sempre più importante, vennero erette loro statue in tutto l'impero, e nel decimo degli *Yasht* («inni»), detto appunto *Mithr-yasht*, Mithra si associò alla pari ad Ahura ⁷⁸, finendo per relegarlo in cielo (nella «casa del canto») e per prenderne il posto sulla terra; la conquista macedone indebolì sempre più il monoteismo mazdeo, e la dinastia partica degli Arsacidi mise in primo piano la coppia Mithra-Anâhita, facendo di Mithra il nume regale (alcuni di quei re si chiamarono Mitradate o Mitridate, vale a dire «dono di Mithra»), fino a che l'antico dio prese la strada dell'occidente sotto forma di culto misterico. Si dice spesso che i misteri tolsero a questi antichi riti l'aspetto nazionale, facendone religioni universali; ma si dimentica che il carattere nazionale era la conseguenza del processo inverso, avvenuto nel terzo millennio, allorché la magia neolitica si era frammentata in tante religioni agricole quanti erano i popoli nati dalle migrazioni dei nomadi. Mi sembra più corretto dire che la formazione dei grandi imperi, e soprattutto del colosso romano, ricreò condizioni di universalità analoghe per certi versi alla civiltà neolitica, facendo ridestare la consapevolezza, sia pure oscura e confusa, dell'antica unità fondata sull'agricoltura e sui suoi riti-miti. Ciò che in Attica era avvenuto per breve tempo e su base ristretta, esplose ora su scala mondiale e in forma definitiva.

Prettamente neolitico è il ritorno del dio «re» o «signore»: Adonis, come si è detto più volte, significa «signore»; il re partì al momento dell'incoronazione era detto incarnazione di Mithra ⁷⁹; Gesù discende dai re, da Davide in poi ⁸⁰,

⁷⁴ Rom. 16, 25-7; cfr. I Cor. 2, 7; Coloss. 2, 7.

⁷⁵ Herod. I, 132.

⁷⁶ *Yasht* 20; Herod. I, 133, 3.

⁷⁷ *Yasna* 29, 1; 32, 12; 14, 44, 20; 48, 10.

⁷⁸ V. 145.

⁷⁹ Plut. *Q. conv.* I, 6, 2.

⁸⁰ Mt. 1, 6-17.

pur essendo un re maggiore di Davide dato che questi lo chiama «signore»⁸¹ e in tal modo si definisce egli stesso⁸², il suo mistero è il mistero del regno⁸³ di cui è re⁸⁴, è detto «re d'Israele» da Natanaele⁸⁵ e «re» dalla moltitudine dei discepoli durante l'ingresso trionfale a Gerusalemme⁸⁶, accetta da Pilato l'appellativo di «re dei Giudei»⁸⁷ e tale appellativo lo accompagna nella crocifissione, scandito da coloro che lo beffeggiano e scritto da Pilato stesso sopra la croce⁸⁸. Neolitica è la morte del Signore, seguita da resurrezione, elemento presente in tutti i misteri fuorché in quelli di Mithra, dove il sacrificio del dio era trasferito sul toro; perfino i trattati di alchimia, ispirandosi ai misteri, parlavano di «sofferenza», «morte» e «resurrezione» della materia per arrivare alla pietra filosofale (così ad es. i *Physikà kai mystiká* dello pseudo-Democrito, II a.C., primo dei molti scritti alchimistici greco-egizi), e Zosimo nel *Trattato dell'arte* (II sec. a.C.) narra come gli apparisse in sogno un certo Ione, dicendogli di essere stato trapassato con la spada, fatto a pezzi, bruciato «per riuscire a tramutare il suo corpo in ispirito», e come al suo risveglio egli interpretasse Ione come l'acqua (anche se il personaggio fa pensare assai di più al re-grano).

Neolitica è anche la vergine-madre fecondata per divina ierogamia, giunta fino al mito cristiano attraverso Era, Artemide Efesia, Atena madre di Erittonio tramite la Terra, ecc.: si tratta, ovviamente, dell'antica regina-terra (Maria è detta *déspoina* in greco a partire da *Trans. S.M.D.* 47, *madonna* in italiano, *nôtre dame* in francese, *nuestra señora* in spagnolo, sempre nel senso pre-indoeuropeo di «signora»). La profezia persiana di Gaoshyant, divenuto Coshyos nei Parsi, l'ultimo profeta redentore del mondo che nascerà da una vergine per virtù del seme di Zarathustra, si era incontrata con quella ebraica dell'Emmanuele («il dio con noi») concepito e partorito da una vergine⁸⁹: la convivenza e l'alleanza dei due popoli avevano perpetuato la profezia fino alla sua realizzazione in Maria, il cui parto richiama i magi persiani, ma anche nelle nascite miracolose, per intervento divino, di Alessandro Magno e di Augusto, salutati figli rispettivamente di Zeus Ammone e di Febo Domestico (= Apollo Patroo): le numerose donne fecondate da Zeus corrispondono abbastanza bene a Maria resa madre dall'alito divino di Jahveh, così simile a Zeus in quanto «padre celeste» e dio della folgore. La ierogamia è la base di tutti i misteri: essa avviene tra la Dea e un uomo là dove la divinità fondamentale è femminile, tra il Dio e una donna nel mitraismo e nel cristianesimo; ma le formule nuziali dei riti di iniziazione⁹⁰ e le stanze nuziali nei santuari di Cibebe⁹¹ e di Iside⁹² ci lasciano intendere che ne era uno degli elementi costitutivi. Quanto ai riti orgiastici, radicalmente rifiutati dal cristianesimo romano, essi erano presenti in certe sette cristiane gnostiche, come i Fibio-

⁸¹ Mt. 22, 42-5; Mc. 12, 35-7; Lc. 20, 41-4.

⁸² Mc. 11, 3; Jb. 13, 13.

⁸³ Mc. 4, 11.

⁸⁴ Jb. 18, 36-7.

⁸⁵ Jb. 1, 49.

⁸⁶ Lc. 19, 38.

⁸⁷ Lc. 23, 3.

⁸⁸ Jb. 19, 3; 19-22.

⁸⁹ Isai. 7, 14.

⁹⁰ Schol. Plat. *Gorg.* 497 C.

⁹¹ Hippol. *Ref.* V, 20, p. 208.

⁹² Lucian. *D. Syr.* 31.

niti⁹³. L'intero quadro della Natività presentato da Luca (vergine partoriente, stella annunciatrice, animali adoranti, persecuzione del bimbo divino) è presente in una quantità di miti di salvezza pre-cristiani, soprattutto persiani; l'insistenza sulla verifica della verginità della partoriente ad opera delle levatrici, tipica degli Apocrifi come il *Protovangelo di Giacomo*⁹⁴, lo *Pseudo Matteo*⁹⁵ e il *Vangelo dell'infanzia*⁹⁶, e l'attributo abituale di «madre del dio e sempre vergine» (*theotókos kài aeipárthenos*) nel *Transito della santa Madre del dio*⁹⁷, ci attestano che nella tradizione cristiana i due personaggi mitici dei misteri, il Signore-grano e la Signora-terra, vennero identificati con due persone veramente vissute in Galilea, Gesù e Maria sua madre.

Residuo di magia protoagricola, ma nella forma da essa assunta in età del bronzo, è l'uccisione del toro, o del capro, o dell'agnello (*taurobolio* o *criobolio*) su una griglia sotto la quale giaceva l'iniziando, che in tal modo era purificato dal sangue della vittima: la cerimonia era fondamentale nei misteri di Mithra, che nei bassorilievi viene sempre raffigurato in atto di uccidere il toro, e importante in quelli di Cibele, ma un'iscrizione⁹⁸ la attesta anche nel culto punico di Venus Caelesta, evidente versione locale dei misteri di Adonis; i culti bacchici l'avevano conosciuta, come risulta dalle *Baccanti* di Euripide, in epoca greca classica, ma ora il sangue del toro era bevuto, simbolicamente, sotto forma di vino, così come nel cristianesimo il vino era il sangue di Gesù in quanto «agnello del dio che porta via i peccati del mondo»⁹⁹. Il toro ucciso è comunque associato ad un simbolo di resurrezione ancora più antico, e cioè al serpente, che è la forma visibile (dato il suo mutar pelle) del re neolitico morto e risorto: nei bassorilievi raffiguranti Mithra tauroctono c'è quasi sempre il serpente che lambisce la ferita del toro, nel mitreo di Philippeville lo si vede avvolto attorno a del vasellame sacro, in quello di Ostia attorno a un personaggio a testa di leone, in molte immagini attorno alla roccia da cui nasce Mithra; una formula dei misteri di Sabazio era «il toro padre del serpente e il serpente padre del toro»¹⁰⁰; i cristiani Ofiti o Naasseni si comunicavano mangiando un pane attorno al quale si era attorcigliato un serpente e spesso baciavano l'animale¹⁰¹, identificandolo in tal modo con Cristo e nello stesso tempo col serpente che insegnò ad Adamo la scienza del bene e del male, e svolgendo (a mio avviso molto correttamente) il passo del Vangelo di Giovanni¹⁰² dove è detto che «come Mosé innalzò il serpente nel deserto, così deve essere innalzato anche il figlio dell'uomo, in modo che chiunque crede in lui non perisca ma abbia vita eterna». Simili a serpenti dovranno essere anche i dodici, ma altresì simili a colombe¹⁰³, che è come dire al re e alla regina del grano, essendo la colomba costantemente associata alla Signora neolitica e alla dea terra dell'età del bronzo, in particolare alla dea siria: la colomba che scende

⁹³ Epiphan. *Panar.* XXVI, 17.

⁹⁴ 19,3 - 20,1.

⁹⁵ 13, 3-4.

⁹⁶ 75-6.

⁹⁷ 1, 37; 47.

⁹⁸ *C.I.L.* X, 1596.

⁹⁹ *Jh.* 1, 29.

¹⁰⁰ Clem. *Protr.* II, 16.

¹⁰¹ Epiph. I, 37.

¹⁰² 3, 14-5.

¹⁰³ *Mt.* 10, 16.

su Gesù al momento del battesimo è il chiaro segno che il battesimo simboleggia anche una ierogamia dalla quale il battezzato nascerà di nuovo¹⁰⁴ come il grano torna a nascere dopo la semina. Nei misteri la simbologia del grano e dell'agricoltura in genere non è certo soltanto adombrata in queste immagini, ma chiara e dispiegata: nel rilievo delle Terme la dea siria ha una spiga in mano; un intero fascio di spighe in una mano, più altre sul cappello frigio, ha la statua di Attis al Museo Lateranense di Roma; ornata di spighe in rilievo è la tomba di Modio Massimo, arcigallo di Attis (sempre al Museo Lateranense), e su di essa sta un gallo con la coda di spighe; spighe spuntano dalla coda del toro ucciso da Mithra nei monumenti, talvolta anche dal suo sangue; secondo Ippolito¹⁰⁵ i Frigi chiamano Attis «spiga vigorosa mietuta», e secondo Plutarco¹⁰⁶ in Egitto «si dice che Osiride è seppellito quando si nasconde il seme nella terra, che torna alla vita e si mostra alla luce del giorno quando i germogli cominciano a spuntare». Quando gli adepti della Gran Madre seppellivano e piangevano un'immagine di Attis, non mangiavano pane, per significare che il grano era morto e se ne attendeva la resurrezione; allo stesso modo, secondo il *Vangelo degli Ebrei*¹⁰⁷, «Giacomo aveva giurato di non mangiar pane dal momento in cui aveva bevuto il calice del Signore fino a che non lo vedesse risorgere dai dormienti» e Gesù stesso spezzò il pane e lo offrì all'apostolo come segno della propria resurrezione: l'identità tra Gesù e il pane è, d'altro lato, dichiarata apertamente nei tre sinottici alla narrazione dell'ultima cena, mentre il quarto vangelo svolge il tema in un lungo discorso del maestro alle moltitudini a Cafarnao¹⁰⁸ durante il quale egli ripete per ben tre volte «Io sono il pane della vita». Nei Vangeli compare una sola parabola tratta dalla pastorizia, quella del buon pastore e della pecora smarrita accennata brevemente nei sinottici¹⁰⁹ e svolta ampiamente nel quarto¹¹⁰, mentre dall'agricoltura, soprattutto dalla cerealicoltura, sono tratte ben sei parabole, quelle del seminatore, del granello di senape e dei malvagi vignaioli ripetute nei tre sinottici, quella della zizzania in Matteo¹¹¹, quella della semente in Marco¹¹² e l'altra del lievito in Luca¹¹³; analogamente una sola metafora, e ancora una volta nel Vangelo più tardo¹¹⁴, è pastorale, mentre quasi ininterrotte sono le metafore granarie e viticole, dall'evangelizzazione insistentemente presentata come raccolta di ciò che il dio ha seminato o piantato¹¹⁵ alla precisazione che la parte cattiva del raccolto sarà bruciata¹¹⁶, dalla contrapposizione tra i buoni pani moltiplicati per due volte miracolosamente e il cattivo lievito dei farisei intesi come simboli di vera e falsa dottrina¹¹⁷ all'ammonimento a non voltarsi indietro una volta

¹⁰⁴ *Jb.* 3, 3-5.

¹⁰⁵ *Ref.* V, 8.

¹⁰⁶ *De Is.* 65, 377 B.

¹⁰⁷ C.8.

¹⁰⁸ *Jb.* 6, 24-59.

¹⁰⁹ *Mt.* 18, 12-3; *Lc.* 15, 4-6.

¹¹⁰ *Jb.* 10, 1-16.

¹¹¹ 13, 24-30.

¹¹² 4, 26-9.

¹¹³ 14, 20-1.

¹¹⁴ *Jb.* 21, 15-7.

¹¹⁵ *Mt.* 9, 37-8; 25, 24-6; *Mc.* 4, 29; *Lc.* 10, 2; 19, 21-2; *Jb.* 4, 35-8; *I Cor.* 3, 8-9.

¹¹⁶ *Mt.* 3, 10-2; 13, 28-30; 36-43; *Lc.* 3, 17; *Jb.* 15, 1-6.

¹¹⁷ *Mt.* 16, 5-12; *Lc.* 8, 14-21.

messa la mano all'aratro se si vuole essere degni del regno¹¹⁸, dal concetto del dio vivente come nutritore del ventre mediante la pioggia e del cuore mediante la grazia¹¹⁹ a quello del Cristo come seminatore¹²⁰ con possibile allusione al miracolo infantile della semina prodigiosa di cui è rimasta traccia solo negli apocri-fi¹²¹, dal principio paolino secondo il quale ognuno mietirà corruzione o vita eterna secondo che abbia seminato nella carne o nello spirito¹²² all'altro principio paolino che, esentando gli apostoli dal lavoro¹²³, consente a chi semina nei cristiani cose spirituali di mietere cose carnali¹²⁴; alla fine anche Maria verrà riconosciuta, in un inno del XII secolo, come «terra non arabile che partorisce frutto» (*terra non arabilis quae fructum parturit*).

È difficile separare le metafore granarie e viticole dal carattere agricolo del Signore morente e risorgente: l'iniziazione era nella sua più intima sostanza un diventare simili al dio, una deificazione, tramite il pasto comune (o comunione) nel quale si mangiava simbolicamente la carne divina sotto forma di pane e si beveva il sacro sangue sotto la specie del vino; e ciò avveniva, oltre che nel mistero cristiano, anche in quelli frigio e mitraico, dove il pane-corpo si consumava in un tamburo e il vino-sangue si beveva in un cembalo¹²⁵. Lo scopo della deificazione era la «de-mortalizzazione» (*apathanatismós*) dell'iniziato, la sua partecipazione alla morte, resurrezione e conseguente immortalità del dio tramite i vari tipi di battesimo, che erano tutti simboli di morte e resurrezione: quello nel sangue dell'animale ucciso (taurobolio o criobolio) era, a giudicare da un'iscrizione del 376 d.C., una rinascita in vita eterna¹²⁶; quello in acqua, dall'immersione della statua di Cibele nel Tevere (cui fa riscontro l'uso cristiano di bagnare le statue) alla vera immersione dell'iniziato nei misteri egizi¹²⁷, mitraici¹²⁸ e cristiani¹²⁹, è, come attestano le scritture cristiane¹³⁰, un morire col dio al momento dell'immersione e un rinascere o risorgere con lui all'emersione¹³¹; infine il battesimo del fuoco, detto «crisma» o «cresima», marchio indelebile sulla fronte nei misteri persiani, frigi¹³² e cristiani¹³³, pur distinto nei Vangeli dal battesimo d'acqua praticato da Giovanni Battista e considerato più tipicamente cristiano di esso¹³⁴, doveva avere lo stesso valore. Comunione, battesimo, cresima, e anche la confessione, che i monumenti attestano presente nel II e III secolo d.C. nel culto frigio e che presto penetrò nel cristianesimo, erano accompagnati in tutti

¹¹⁸ Lc. 9, 62.

¹¹⁹ Act. 14, 17.

¹²⁰ II Cor. 9, 10.

¹²¹ Ps. Thom. 12; Lib. de inf. Salv. 3.

¹²² Gal. 6, 8.

¹²³ I Cor. 9, 6.

¹²⁴ Ivi, 11.

¹²⁵ Clem. Protr. II, 15, 3; Firm. Mat. 18, 1.

¹²⁶ Taurobolio criobolioque in aeternum renatus (C.I.L. VI, 510).

¹²⁷ Firm. Mat. 2.

¹²⁸ Iustin. Apol. I, 66; Tert. De pr. haer. 40.

¹²⁹ Act. 8, 12; 9, 18; 18, 8.

¹³⁰ Mc. 10, 38-9; Rom. 6, 3-6; Coloss. 2, 12; Galat. 3, 27.

¹³¹ Jh. 3, 5.

¹³² Prud. Perist. X, 1076.

¹³³ Tert. De cor. 15.

¹³⁴ Mt. 3, 11; Lc. 3, 16.

i misteri dal giuramento di segretezza, e perciò finirono per essere chiamati essi stessi «giuramenti» (*sacramenta*): mitraismo e cristianesimo ebbero parecchi sacramenti, alcuni *una tantum*, altri periodici come simbolo di rinnovata iniziazione.

Ciò premesso, le simbologie granarie collegate alla resurrezione del Signore (v. ad es., per il cristianesimo, il tema del seme di grano che deve morire per fruttificare¹³⁵) sottintendono in modo evidente la speranza che gli iniziati seguano il loro dio nella resurrezione-rinascita; che cioè l'iniziazione sia una *imitatio dei*. Nei misteri di Cibele il neofita era detto *moriturus*¹³⁶ e gli iniziati «venivano nutriti con latte come se fossero realmente nati di nuovo»¹³⁷; nella *Liturgia di Mithra* si parlava dell'adepto come uomo «oggi da te nuovamente generato e tra miriadi reso immortale», come «nato di nuovo al fine di rinascere in questa nascita creatrice di vita»; nelle iscrizioni Mithra era detto *salutaris*¹³⁸ e Tertulliano riconosceva a malincuore che il suo rituale «simula l'immagine della resurrezione»¹³⁹; secondo Lucio, il protagonista delle *Metamorfosi* di Apuleio, i prescelti da Iside «la provvidenza divina in certo senso li fa rinascere e di nuovo li pone sulla via salutare di una nuova vita»¹⁴⁰, e lo stesso Lucio così descrive il momento culminante della propria iniziazione¹⁴¹:

Arrivai al confine della morte, posai il piede sulla soglia di Proserpina, tornai indietro attraverso tutti gli elementi del mondo; in piena notte vidi il sole irradiare la sua luce sfolgorante; mi presentai agli dei sotterranei e celesti e li adorai da vicino.

Già nel Vangelo di Marco Gesù promette ai suoi discepoli «vita eterna»¹⁴²; in Luca, dopo la resurrezione miracolosa del figlio della vedova di Nain, manda a dire al Battista che «i morti si risvegliano»¹⁴³; nel quarto dice prossima l'uscita dei morti dalle tombe¹⁴⁴ e risuscita Lazzaro solo dopo che Marta, la sorella del morto, ha professato la sua fede nella resurrezione futura dei credenti che Gesù stesso le prospetta («chiunque crede in me, benché morto, vivrà e chiunque vive e crede in me non morirà mai in eterno»¹⁴⁵). Queste laconiche notazioni, e principalmente il dialogo con Marta, trovano ampia spiegazione nelle epistole paoline: tutti gli uomini sono peccatori, ed è appunto la fede ciò che li libera dalla colpa originaria¹⁴⁶; il vecchio uomo segnato dalla trasgressione di Adamo è morto con Cristo, il nuovo risorgerà con lui¹⁴⁷; e la resurrezione al suono dell'ultima tromba è uno dei misteri supremi del cristianesimo¹⁴⁸. Pochi versetti prima della «rivelazione del mistero» Paolo ha coerentemente applicato all'intera

¹³⁵ Jb. 12, 24.

¹³⁶ Firm. Mat. 18, 1.

¹³⁷ Sallust. Philos De d. et m. 4.

¹³⁸ C.I.L. XIV, 3568.

¹³⁹ *Imaginem resurrectionis inducit* (De pr. haer. 40).

¹⁴⁰ XI, 21.

¹⁴¹ XI, 23.

¹⁴² *Zoën aiónion* (10, 30).

¹⁴³ *Nekròi egbérontai* (7, 22).

¹⁴⁴ 5, 28-9.

¹⁴⁵ 11, 25-6.

¹⁴⁶ Rom. 3-5.

¹⁴⁷ Rom. 6, 5-9; I Cor. 15, 12-22; I Thess. 4, 14.

¹⁴⁸ I Cor. 15, 51-2; cfr. Apoc. 10, 7.

comunità cristiana quel paradigma del seme votato a morire per fruttificare che il quarto evangelista usa, come abbiamo visto, per la resurrezione di Gesù; egli scrive infatti ¹⁴⁹:

Ma qualcuno chiederà: «Come risuscitano i morti, e con quale corpo verranno?». Pazzo! Quel che tu semini non è vivificato se prima non muore. È quel che semini, non semini il corpo che sarà, ma nudo grano, sia esso frumento o di qualcuna delle altre specie. È il dio, invece, che gli dà corpo come vuole, e a ciascuno dei semi il corpo che gli è appropriato. Non è che ogni carne sia la stessa carne; ma una è la carne degli uomini, un'altra la carne delle greggi, un'altra ancora degli uccelli, una quarta dei pesci. E ci sono corpi celesti e corpi terrestri: ma la gloria dei corpi celesti non è la gloria dei corpi terrestri. Una cosa è la luce del sole, un'altra ancora la luce delle stelle: un astro infatti differisce nella gloria da un altro astro. Così è anche la resurrezione dei morti: chi è seminato nella corruzione risorge nella purezza; chi è seminato nella debolezza risorge nella forza; chi è seminato corpo materiale risorge corpo spirituale.

È difficile, se non impossibile, separare la promessa di resurrezione dei morti dai messianismi e dalle apocalissi: in effetti, tra i passi citati delle epistole paoline, l'accento contenuto nella prima ai Tessalonicesi è collegato non soltanto con la resurrezione di Gesù, ma col suo imminente ritorno ¹⁵⁰. La sequenza costituita dal futuro scatenarsi delle forze del male (con distruzione del mondo presente) e dal successivo trionfo del bene tramite la venuta di un salvatore (con instaurazione di un mondo perfetto simile a quello originario, Eden o età dell'oro che sia), e cioè la sequenza apocalisse-messianismo, era comparsa nel mondo ario come un corpo estraneo insinuatosi nelle aristocratiche dottrine induiste, mazdee e zoroastriache, e attraverso il contatto coi Persiani era penetrata nelle scritture tardo-giudaiche come un corpo estraneo rispetto al profetismo: il *Kalki-purana* dei Vaisnavas indiani profetizzava la venuta di Kalki, futura incarnazione di Vishnu (tipico dio pre-ario incorporato nel pantheon indù) chiamata a riportare l'età dell'oro; gli *Oracoli di Istaspe* (= Vishtaspa), che circolavano in Persia nel II e I secolo a.C., parlavano anch'essi di caduta dell'ordine vigente e di venuta di un liberatore identico con Mithra; i *chassidim* ebraici (i «pü») scrivevano nello stesso periodo i libri di Daniele e di Henoch, annuncianti la fine della storia e il ritorno dell'Eden, mondo fisico senza la morte, in seguito alla discesa del «figlio dell'uomo» ¹⁵¹, presumibilmente un nuovo Adamo, salvatore e rivelatore dei misteri, re di un'età beata senza mutamenti susseguente allo scatenarsi delle forze maligne; una tradizione mitica germanica, di cui la traccia più antica è rimasta nell'*Edda* in versi ¹⁵², profetava il «Ragnarök», la distruzione degli dèi Aesir ad opera dei mostri prima sconfitti, seguita da «nuovo cielo e nuova terra» su cui regnerà il redivivo «dio che muore» Baldr. Man mano che l'influenza ellenistica si faceva sentire nel giudaismo, nelle scritture ebraiche penetrava il concetto della resurrezione futura e del rivivere dei morti nell'Eden ritornato sotto il regno del «figlio dell'uomo»: l'unico passo della Bibbia ebraica in cui la resurrezione è profetizzata in modo incontestabile e incontestato è *Dan.* 12, 1-3, databile al 165-4; mentre i libri in lingua greca, tipici del giudaismo ormai definitivamente

¹⁴⁹ I Cor. 15, 35-44.

¹⁵⁰ 4, 14-7.

¹⁵¹ *Dan.* 7, 13-4; I *Henoch* 1, 6.

¹⁵² *Völusp.* 43-66.

ellenizzato (specialmente il secondo dei Maccabei) ci forniscono una teologia della resurrezione di chiara origine orientale. Quanto alle apocalissi, in esse è leggibile in modo più o meno trasparente la speranza della caduta del dominio straniero, e cioè del sacrilego Antioco IV Epifane nel giudaismo, dello stato romano negli *Oracoli di Istaspe* e nei passi del Vecchio Testamento successivi al 63 a.C.: si tratta dunque di manifestazioni religiose a sfondo irredentistico, simili ai messianismi anticolonialisti del Terzo Mondo oggi esistenti in Africa (dove Barrett ha contato 6000 movimenti messianici antieuropei e dove Simon Kimbangu è stato ritenuto il Cristo africano dalle tribù dello Zaire), in Melanesia (profeti e veggenti che promettono la cacciata dei bianchi e la resurrezione dei morti), in Polinesia (*cargo cults* o adorazione dell'aereo secondo la quale verranno gli antenati con bianche navi volanti a liberare le isole dagli invasori), nel Nord America (*ghost dances* perché gli antenati tornino a scacciare gli Europei), nei Caraibi (riti *vudù*), nell'Amazzonia (riti *umbanda*), ecc. Le apocalissi erano temute a Roma, al punto da provocare, unite alle profezie dei *Libri sibillini*, una vera ossessione dell'imminente caduta dello Stato, che ci è pervenuta attraverso gli Epodi VII e XVI di Orazio: ma la fine delle guerre civili portò a vedere nella *pax augustea* l'inizio dell'era messianica, e Virgilio annunciò nella IV Ecloga il ritorno dell'età dell'oro, profetizzando nell'*Eneide* ai Romani un *imperium sine fine*¹⁵³.

I cristiani salutarono in Gesù il «figlio dell'uomo» o il Messia (nella traduzione greca, il Cristo), fondendo in tal modo le due tradizioni di matrice popolare, quella messianica e quella misterica, e identificando il Messia col dio-grano. Tuttavia nel corso della vita del nuovo re il Regno non si era mostrato; poi il re era morto (o, secondo la tradizione misterica, morto, risorto e asceso al cielo) e il regno tardava a mostrarsi, sebbene venisse con insistenza annunciato come molto vicino¹⁵⁴, e la rivolta contro i Romani si era risolta, nel 70, in un disastro completo e in un rafforzamento del dominio straniero sulla Palestina. Tra le righe dei testi del I secolo traspaiono le inquietudini per il ritardo della *parusía*, dell'«evento finale» (*éschaton*); dal quarto Vangelo risulta evidente che nel II secolo si finì per decidere che la *parusía* era già avvenuta con la morte e resurrezione di Gesù e che il Regno, invisibile, era già attivo nel mondo sotto forma di chiesa di Cristo. Tramontata la speranza della liberazione nazionale, delusa l'attesa del ritorno di Cristo e dell'imminente resurrezione-trasformazione (dei morti la prima, dei vivi la seconda), rimaneva l'interpretazione interiore ed etica del messaggio cristiano che è divenuta prevalente e che si è sempre conservata nella storia. Fu proprio lo scivolamento progressivo del cristianesimo dai sogni escatologici alle norme morali l'elemento che portò questa religione più in alto e più lontano degli altri misteri orientali, che l'uno dopo l'altro furono travolti dalla sua irresistibile avanzata.

In effetti è proprio questa la domanda che più spesso si sono fatti gli storici di matrice laica: perché solo il cristianesimo abbia resistito alle persecuzioni fino a travolgere ogni resistenza; e perché gli imperatori romani abbiano sentito la forza del culto cristiano fino ad accettare, uno dopo l'altro, tutti i misteri pagani prima perseguitati, col preciso scopo di trasformarli in baluardi contro il cristia-

¹⁵³ I, 279.

¹⁵⁴ Mt. 24-5; Mc. 9, 1; 13, passim; Lc. 17, 20-37; 21, 5-36; II Thess. 2; II Tim. 4, 1; II Petr. 3; I Joh. 2, 18.

nesimo avanzante. Molti hanno risolto il problema ricorrendo al carattere non sincretistico del mistero cristiano, erede in ciò del profetismo ebraico: ma il cristianesimo, nonostante le continue professioni di rispetto per «la legge ed i profeti» attribuite a Gesù dai vangeli, è cosa profondamente diversa dal legalismo giudaico, e la *Lettera ai Romani* lo dichiara senza troppe remore. Sulla tendenza delle religioni mistiche a fondersi non vi sono dubbi di sorta: iscrizioni trovate in tutto l'impero assimilano Anàhita a Cibele e ad Artemide, Mithra ad Attis e a Sabazio; le *Metamorfosi* di Apuleio, massima fonte letteraria sul sincretismo misterico, ci mostrano il sacerdote della Dea Siria intento a invocare, assieme a lei, «il santo Sabazio, Bellona, la Madre Idea col suo Attis e Venere col suo Adone»¹⁵⁵, e Iside asserente che le dee dei molti popoli (tra le quali di nuovo la Madre di Pessinunte, Venere e Bellona) sono pure e semplici traduzioni del suo nome nelle varie lingue¹⁵⁶; anche Luciano, osservando a Ierapoli il simulacro della Dea Siria, vi riscontrava somiglianze con parecchie dee greche¹⁵⁷. Opposto era lo spirito delle comunità giudaiche, sempre gelose del loro dio e preoccupate di non confonderlo mai con gli «idoli» dei gentili. Il cristianesimo, pur «filtrato» attraverso concetti giudaici, era originariamente assai più vicino all'elemento non ebreo della Palestina, e cioè a quello strato inferiore di agricoltori cananei che i duri nomadi originari e i nostalgici profeti non erano mai riusciti a reprimere, e che di Jahveh conservava il semplice nome, ma per applicarlo ai Baal locali¹⁵⁸, soprattutto al Baal dei misteri che aveva tradotto il nome *baal* («signore») in Adonis; e inoltre, fiorito in epoca già fortemente sincretistica, aveva assorbito, tramite gli Esseni e il Battista, elementi misterici persiani in parte sopravvissuti alla simbiosi dei due popoli dopo l'esilio, in parte filtrati attraverso la Mesopotamia. Se l'elemento persiano è accennato dalla visita dei Magi, dal loro seguire la cometa annunciatrix come nella biografia mitica di Mitridate VI Eupatore¹⁵⁹, nel loro trovare un bimbo nato in una grotta come Mithra in una roccia e come Mithra adorato dai pastori, assai più forte e costitutivo appare l'elemento cananeo e «baalico». Gesù è di Nazareth in Galilea (come galileo verrà sottoposto al giudizio di Erode Antipa tetrarca di Galilea e Perea¹⁶⁰), galilei sono i suoi primi discepoli Simon Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni¹⁶¹ e tutti gli apostoli ancora al momento della Pentecoste¹⁶², cosicché galileo può essere definito il cristianesimo non ancora uscito dai confini della Palestina: la Galilea era terra fertile quanto la Giudea era secca, coltivata a grano come la Samaria e la Transgiordania mentre in Giudea era ancora praticato su larga scala l'allevamento di pecore e capre, fitta di villaggi agricoli in confronto al mercantilismo che si sviluppava a Gerusalemme attorno al Tempio, percorsa da grandi vie di comunicazione e perciò sospetta di commistione coi «gentili»¹⁶³ in contrapposto alla preoccupazione di purezza etnica che caratterizzava i Giudei; numerica-

¹⁵⁵ VIII, 25.

¹⁵⁶ XI, 5.

¹⁵⁷ *D.Syr.* 32.

¹⁵⁸ *Os.* 2, 16-7.

¹⁵⁹ Iustin. XXXVII, 2.

¹⁶⁰ *Lc.* 23, 7.

¹⁶¹ *Mc.* 1, 14-20.

¹⁶² *Act.* 2, 7-8.

¹⁶³ *Mt.* 4, 15.

mente predominante era in essa l'elemento cananeo (uno dei dodici era Simone il Cananeo¹⁶⁴), cosicché da essa non vennero profeti¹⁶⁵ ma ribelli, come quel Giuda galileo che poco prima di Gesù ebbe molto seguito tra il popolo minuto¹⁶⁶; assai sentita doveva essere in essa la dottrina della resurrezione, così legata alla morte e resurrezione dei Baal, tanto è vero che l'aristocrazia sacerdotale dei Sadducei¹⁶⁷ si opponeva recisamente alla sua predicazione¹⁶⁸; essa era inoltre il focolaio dei cosiddetti «zeloti», nemici accaniti della dominazione romana; Gesù vi predicò a lungo, come anche in Samaria, sempre tenendosi lontano da quella Gerusalemme dove l'aristocrazia giudea lo avrebbe in ogni modo perseguito e ostacolato. La tradizione codificata nei Vangeli volle farlo nascere a Betlemme (a costo di far fare 140 chilometri a dorso d'asino alla madre incinta), e di ciò trovò deboli giustificazioni, come un passo di Michea¹⁶⁹ secondo il quale là sarebbe nato il signore di Israele, o un soggiorno di Davide, antenato di Gesù, in quella città¹⁷⁰; in realtà il nome stesso di Betlemme (*Bet lekhem*) significava «casa del pane», designando un importante centro cerealicolo; e in una grotta presso la città, probabilmente la stessa dove si voleva nato Gesù, si celebravano i misteri di Adone-Tammuz¹⁷¹, il che ci suggerisce un legame tra comunità cristiana e culto siriano del dio-grano. Il partito sacerdotale giudeo recepiva la sostanziale estraneità del nuovo movimento rispetto allo spirito della restaurazione profetica, tanto è vero che i più ortodossi, gli scribi e i farisei, consideravano Gesù un adepto di Baal-zebub¹⁷² e, nonostante le proteste degli evangelisti, non è facile dar loro tutti i torti: gli «spiriti immondi» (nome che i Giudei davano ai Baal) sono i primi a riconoscerlo come l'inviato del dio e, nonostante il suo divieto, a rivelarlo ai presenti come tale¹⁷³; lo pregano, ed egli ne ha pietà¹⁷⁴; addirittura lo adorano¹⁷⁵. La crocifissione somiglia a sacrifici pagani, dai Saturnali romani ai Sakaia babilonesi e alla festa popolare ebraica di Mordecai nella quale alla vigilia di Pasqua si bruciava una immagine maschile detta Haman attaccata ad una croce¹⁷⁶, e ciò ha fatto nascere in alcuni studiosi il dubbio che Gesù fosse stato sacrificato in un rito agricolo.

I cristiani avevano in tal modo due anime in contrasto, quella giudea-intollerante e quella cananea-sincretista; anime che corrispondono bene alle due fazioni che si formarono nella chiesa primitiva sulla questione del battesimo degli incircanciati. La prima anima provocò l'ostilità verso i misteri pagani e la loro comunione, che Paolo¹⁷⁷ e sulle sue tracce gli apologisti considerano demoniaca contraffazione del mistero cristiano e dell'eucarestia; la seconda, agendo in modo meno

¹⁶⁴ Mt. 10, 4; Mc. 3, 18.

¹⁶⁵ Jb. 7, 52.

¹⁶⁶ Act. 5, 37.

¹⁶⁷ Act. 4, 1.

¹⁶⁸ Ivi, 23; cfr. Mt. 22, 23; Mc. 12, 18; Lc. 20, 27; Act. 23, 8.

¹⁶⁹ 5, 3.

¹⁷⁰ Jb. 7, 42.

¹⁷¹ Hieron. in *Ezech.* VIII, 13; *Epist.* 58, 3.

¹⁷² Mt. 10, 34; 12, 24; Mc. 3, 22; Lc. 11, 15.

¹⁷³ Mc. 1, 24-5; Lc. 5, 33-5; 41.

¹⁷⁴ Lc. 8, 31-2.

¹⁷⁵ Mc. 5, 6.

¹⁷⁶ *Cod. Theod.* XVI, 8, 18.

¹⁷⁷ I Cor. 2, 6-7; 10, 18-21; II Thess. 2, 7; cfr. Apoc. 17, 5.

palese e meno polemico, produsse vari sincretismi: in Africa un sacerdote di Attis proclamava cristiano il suo dio «dal berretto frigio»¹⁷⁸; una lettera attribuita all'imperatore Adriano (in realtà del III secolo) chiama cristiani i devoti di Serapide e sostiene che si dicono «vescovi di Cristo»¹⁷⁹, alludendo forse al fatto che in Egitto alcune sette cristiane, come i Basilidiani e i Valentiniani, si erano sviluppate utilizzando l'organizzazione del culto serapico; i cristiani Eliognosti chiamavano Cristo «sole di giustizia» e lo identificavano con Mithra¹⁸⁰ e i Naasseni conciliavano il cristianesimo coi misteri di Attis-Papas, di Adonis, di Osiride, di Men e del samotracio Adandas, tutti identificati con Gesù¹⁸¹; la religione di Sabazio, assai simile nei riti, riscosse sempre le simpatie dei cristiani, e Virgilio grazie alla IV Ecloga venne considerato da Lattanzio¹⁸² il primo cristiano di Roma (*nostrorum primus Maro*); cosicché non c'è molto da meravigliarsi se l'iscrizione sepolcrale di Aberkios è stata da qualche storico considerata come cristiana e da qualche altro come dedicata ad Attis. Toccò alla chiesa marcionita, sopravvissuta in oriente fino al IV-V secolo, il merito di trasformare il nuovo credo in religione autonoma, distaccandolo definitivamente da Jahveh e dall'ortodossia ebraica; e man mano che il pensiero giudeo usciva, il mondo greco penetrava con le sue filosofie, a partire dal concetto stoico di *lógos* che troviamo già nel quarto Vangelo¹⁸³ e che quindi dovette entrare nel linguaggio delle comunità a partire dal II secolo. I luoghi di culto cristiani erano spesso adattamenti di templi pagani, da Santa Maria Maggiore (basata su un tempio di Cibele) a San Clemente (eretto su un mitreo), da Santa Maria della Rotonda (il Pantheon di Agrippa trasformato in chiesa) allo stesso San Pietro: i lavori di ampliamento effettuati nel 1608-9 portarono alla luce iscrizioni¹⁸⁴ che dedicavano altari ad Attis a commemorazione di tauroboli e crioboli, dalle quali possiamo ricavare che la basilica sorse sul luogo dove era il Phrygianum, massimo tempio dei misteri frigi; il che è confermato dal fatto che a Lione nel 160 d.C. le iscrizioni¹⁸⁵ chiamavano *Vaticanum* il santuario locale del culto frigio, che in tal modo veniva riallacciato, a mo' di succursale, al grande santuario romano. La chiesa copta egiziana, monofisita ma separata dal monofisismo ufficiale bizantino, conservava un rituale, canonizzato dal suo più importante fondatore, il priore Scenute di Akhmim, fortemente influenzato dai misteri osirici (culto ossessivo dei corpi dei martiri) e adonici (cerimonia solenne del seppellimento e resurrezione di Cristo con lamenti e gioia): i «giardini di Adone» sono sopravvissuti nella festa di S. Giovanni, soprattutto in alcune località della Sardegna, della Sicilia e dell'Abruzzo, e nelle spighe che nell'Italia centro-meridionale vengono collocate sul «sepolcro» il giovedì santo; per S. Giovanni nella Prussia del 1700 i servi componevano un fascio di piante detto *kupole* dal nome della dea baltica Kupalo¹⁸⁶; e tutto ciò concorre a farci pensare che la liturgia cristiana popolare nella festa del solstizio d'esta-

¹⁷⁸ *Pileatus*, August. in *Job. ev.* VII, 1, 6.

¹⁷⁹ Vopisc. *Saturin.* 8.

¹⁸⁰ Malach. IV, 2.

¹⁸¹ Hippol. *Ref.* V, 9.

¹⁸² *Div. I.* VII, 24.

¹⁸³ *Jb.* 1, 1-14.

¹⁸⁴ *C.I.L.* VI, 497-504.

¹⁸⁵ *C.I.L.* XIII, 1751; 7281.

¹⁸⁶ Praetor. *Del. Pruss.* p. 56 Pierson.

te ha origine pagana. Il monachesimo ha preso molti dei suoi elementi dall'anacoretismo pre-cristiano che Luciano¹⁸⁷ ci descrive efficacemente: in particolare le chiese rupestri delle grotte di Cappadocia, abitate da monaci particolarmente devoti a Gesù *pantokrator* e alla Vergine, erano antichi luoghi di eremitaggio dedicati alla coppia divina locale Mâ-Omanos; e l'abitudine di certi monaci egiziani di rinchiudersi in antichi templi e sepolcri¹⁸⁸ suggerisce una derivazione dalla pratica della «reclusione» (*katoché*) degli adepti di Serapide nel tempio prima dell'iniziazione (secondo una tradizione copta perfino S. Pacomio, il grande organizzatore del monachesimo egiziano, avrebbe in gioventù dimorato in un serapeo). Il concetto di trinità, presto entrato nella teologia (già si delinea nel quarto Vangelo), aveva origini antichissime: evidente nell'iconografia minoica, si era perpetuato nelle triadi divine dei culti latino-umbro-etruschi e in quelle dell'Heraion di Samo, era basilare in tutte le religioni semitiche ed era professato anche in Siria ai tempi di Gesù; con esso venne collegata la benedizione con tre dita, detta dai cristiani *benedictio latina* ma già presente nelle «mani votive» trovate nei luoghi sacri dei misteri di Sabazio. Assai più tardi entrò nell'iconografia cristiana un altro simbolo antichissimo, quello della croce, fuso (ma non certamente collegato in origine) con lo strumento della passione di Gesù: Clemente di Alessandria¹⁸⁹ elenca tra gli emblemi cristiani il pesce, la colomba, la barca, l'ancora e la lira, ma non la croce; Tertulliano¹⁹⁰ nega ripetutamente l'adorazione di questo segno, e Minucio Felice¹⁹¹, ribadendo la stessa negazione, asserisce che la croce è impressa sulle immagini sacre dei templi pagani (in effetti essa era segnata sui pani consacrati nei misteri mitraici); per quanto concerne i reperti archeologici, la prima raffigurazione cristiana della croce a noi pervenuta è quella di Imatan (attorno al 350). Quanto all'arte neolitica, si è già parlato della «Venere di Quinipily» trasformata in Madonna nel Gard; aggiungeremo i dolmen incorporati in cappelle e chiese cristiane (sempre dedicate a San Michele Arcangelo) in Spagna, Bretagna e Galles.

Nel momento del suo trionfo il cristianesimo, per strappare le masse agli altri misteri, fece proprie le date delle loro feste principali. Il *Vetustius Occidentalis Ecclesiae Martyrologium*, uno dei più antichi documenti del cristianesimo romano, indica il 25 marzo come data della crocifissione e il 27 per la resurrezione: la prima data è ripetuta da Tertulliano¹⁹², da Ippolito¹⁹³ e da Agostino¹⁹⁴; sappiamo che i Quartodecimani di Frigia e parte di quelli di Cappadocia commemoravano la crocifissione il 25 marzo¹⁹⁵ e che ancora nel VI secolo molte diocesi della Gallia celebravano la crocifissione il 25 e la resurrezione il 27 marzo¹⁹⁶; il 25 marzo era considerato a quei tempi l'equinozio di primavera¹⁹⁷, e il 24 e

¹⁸⁷ *Philops.* 34.

¹⁸⁸ *Pallad. Hist. laus.* 5.

¹⁸⁹ *Paedag.* III, 11.

¹⁹⁰ *Apol.* 16; *Ad Nat.* XII, 1; *Ad uxor.* II, 5.

¹⁹¹ *C.* 29.

¹⁹² *Adv. Jud.* 8.

¹⁹³ *Comm. Dan.* IV, 23.

¹⁹⁴ *De Trin.* IV, 9; *Civ. D.* XVIII, 54.

¹⁹⁵ *Epiph. Adv. haer.* I, pp. 884-5 Migne.

¹⁹⁶ *Greg. Tours. Hist. Fr.* VIII, 31, 6.

¹⁹⁷ *Colum. Re rust.* IX, 14, 1; *Plin. N.H.* XVIII, 246; *Macrobian. Sat.* I, 21, 10.

il 25 erano i due giorni della festa di Attis, cosicché, come ci risulta da un anonimo scrittore cristiano¹⁹⁸, gli adepti dei misteri frigi accusavano i cristiani di plagio ricevendone in risposta la consueta accusa di contraffazione ispirata dal diavolo. Lo zodiaco influenzava anche la data del Natale, che era stata fissata in Egitto al 6 gennaio con la successiva approvazione di tutte le chiese orientali, ma poi, attorno al 300, fu anticipata dalle chiese occidentali al 25 dicembre, considerato il solstizio d'inverno¹⁹⁹ che i Greci celebravano gridando: «la vergine ha partorito, il sole aumenta!»²⁰⁰; il 25 dicembre era detto nel calendario di Filocalo *Natalis Invicti* («nascita del sole invitto»²⁰¹) e, con l'identificazione tra il Sole Invitto e Mithra, divenne il giorno della nascita di Mithra, massima festa mitraica, frequentata per la sua magnificenza anche da cristiani, il che indusse i vescovi a farla coincidere col Natale per convogliare i fedeli verso una festa cristiana (ancora nel secolo XII il portale della cattedrale di Chartres aveva uno zodiaco di tipo mitraico); Agostino sapeva bene che tali datazioni erano leggendarie²⁰² ed esortava a celebrare il Natale non al modo pagano come nascita del sole, ma di Colui che ha fatto il sole²⁰³; e il papa Leone Magno la pensava come lui²⁰⁴. In agosto venne fissata l'assunzione di Maria in cielo, tradizione della quale abbiamo la prima notizia nel già menzionato *Transito della santa Madre del dio* risalente alla fine del IV secolo o agli inizi del V: il testo greco dell'apocrifo non data l'evento, quello siriano indica il giorno 13 (la vecchia festa di Diana, Vergine pagana) e quello arabo il 15, ma entrambe le versioni anelleniche forniscono alle rispettive date precise motivazioni agrarie, dato che una delle ragioni per preferire il 13 era la preghiera, fatta abitualmente quel giorno, per proteggere le vigne e gli alberi dalla grandine, e il 15 era non solo il giorno della morte e dei miracoli di Maria, ma anche il momento in cui si riteneva spuntassero i primi frutti della terra (benedetti un tempo per l'Assunzione in Scandinavia²⁰⁵); i padri armeni ci informano che la datazione più tarda prevalse a partire dal 700 circa perché il 15 agosto cadeva la grande festa di Anāhita (= «l'immacolata»), paredra di quel Mithra sulla cui nascita era stato fissato il Natale, ed essi pensavano di eliminarne il culto trasferendo gli attributi della dea sulla Vergine; la festa di Diana divenne invece il giorno di S. Ippolito, che la tradizione voleva martirizzato per squartamento appunto il 13 agosto ad opera dei suoi stessi cavalli legati alle sue membra²⁰⁶, con evidente trasposizione cristiana del mito di Ippolito figlio di Teseo fatto a pezzi egli pure dai suoi stessi destrieri²⁰⁷, risuscitato da Artemide per mezzo di Asclepio e trasportato nel Lazio, dove divenne il paredro per l'appunto di Diana Nemorense col nome di Virbio²⁰⁸. Anche la festa di S. Giorgio (e cioè del «sacro agricoltore», collegato alla morte stagionale

¹⁹⁸ Migne PL XXV, col. 2279.

¹⁹⁹ Colum. *Re rust.* IX, 14, 12; Plin. *N.H.* XVIII, 59, 221.

²⁰⁰ Schol. Greg. Bodlej. p. 43.

²⁰¹ *C.I.L.* I, 278.

²⁰² *De Trin.* IV, 9.

²⁰³ *Serm.* CXC, 1.

²⁰⁴ *Serm.* XXII, 6.

²⁰⁵ Ol. Magn. *Hist. g.s.* XVI, 9.

²⁰⁶ Prud. *Peristeph.* XI, pp. 282 ss. Obbarius.

²⁰⁷ Eur. *Hippol.* 1236-42; Ovid. *Met.* XV, 515-29; Plut. *Th.* 28; Paus. II, 32, 1-2.

²⁰⁸ Ovid. *Met.* XV, 531-46; *Fast.* VI, 745.

del serpente) era in origine un rito popolare pagano, i Parilia; quella di Ognissanti (istituita da Ludovico il Pio nell'835) e quella contigua dei morti (cerimonia druidica trasformata in rito cristiano nel 998 da Odilone abate di Cluny) hanno preso il posto di una festività funebre precristiana che durava due giorni ed era connessa alla semina autunnale intesa come «seppellimento dei semi».

S. Ippolito e S. Giorgio non sono gli unici di origine pagana: molti dei santi più antichi sono dèi o eroi cristianizzati, e molti martiri rivelano, per le modalità del martirio, di essere incarnazioni cristiane del solito preistorico «re sacrificato», a ulteriore conferma dello spirito di reviviscenza neolitica che caratterizza le religioni mistiche e il mistero cristiano in particolare. Anna Perenna, la già menzionata dea-terra latina di possibile origine punica, diventò S. Anna Petronilla, figlia di S. Pietro; S. Agata prese il posto di Persefone, S. Lucia di Holda, i SS. Cosma e Damiano di Esculapio, S. Michele di Ercole; Pyatnitsa, dea-madre-terra dei Russi, sopravvisse come S. Prascovia. Un po' tutte le grandi dee mistiche confluirono, come la citata Anàhita, nella figura della Vergine Maria: Maria fu proclamata vergine per la prima volta a Efeso, sede principale del culto dell'Artemide primigenia; la sua iconografia col bimbo in braccio è una derivazione della «curotrofa» cicladica; la processione con candele per la festa della sua purificazione (Candelora) è chiaramente una riproduzione dell'analoga processione eleusina; a Cipro la sua adorazione presentava residui del culto di Afrodite, e in certe parti dell'isola Maria era detta *panághia Aphroditessa*; quando Gregorio il Teologo permise ai suoi fedeli di Cappadocia di celebrare la festa della Madre di Cristo, alcuni gridarono: «è Iside, è la Madre degli dèi che ritorna!»; in effetti le litanie per Iside riportate da Apuleio²⁰⁹ somigliano molto a quelle della liturgia mariana, e l'attributo di «stella del mare», così estraneo al cristianesimo, deriva direttamente da quello eguale di Iside, ritta sulla sua barca in cerca del corpo di Osiride; quanto alla Madre degli dèi, anche Isidoro Pelusiota²¹⁰ la paragona alla Madre del dio, e tracce del culto di Cibeles sono visibili sia nell'iconografia milanese della Madonna, sia nella datazione del suo culto, che aveva marzo come mese dell'annunciazione ed ebbe poi maggio come mese mariano; pre-cristiane sono le «vergini nere» delle chiese francesi, come quella di S. Vittore a Marsiglia, che probabilmente è un'antica statua della dea cretese Dictinna, e l'altra della cattedrale di Chartres che la tradizione vuole rinvenuta dai missionari inviati da Pietro in una grotta presso una fonte (perciò fu detta «Nôtre Dame de Dessous Terre») con la scritta dedicatoria *Virgini pariturae Druides* («i druidi alla vergine che partorirà»). I Germani evangelizzati diedero a Gesù Cristo i caratteri del loro dio-martire, Baldr: l'antico canto inglese *Dream of the Rood* («Il sogno del crocifisso»), scritto in rune sulla croce di Ruthwell alla fine del VII o all'inizio dell'VIII secolo, descrive il Cristo come «bianco» e «tutto ferito dalle armi» e aggiunge che «tutta la creazione piangeva lamentando la morte del re», notazioni tutte che Snorri applica a Baldr morente; nel Medio Evo nordico Longino, l'uomo che trafisse Gesù sulla croce, prese i caratteri di Hödr, l'uccisore involontario di Baldr, tra cui la cecità²¹¹; una leggenda ebraica dei paesi germanici rinve-

²⁰⁹ *Met.* XI, 25.

²¹⁰ *Epist.* I, 54.

²¹¹ In un incantesimo del XIV secolo riportato in *Archaeologia* di George Stephens, vol. XXX, p. 503.

nuta nel XIII secolo, il *Toledoth Jeschu*²¹², descrive la morte di Gesù come analoga a quella di Baldr, dato che tutti gli alberi giurano di non fargli male tranne il cavolo, e Giuda lo uccide lanciandogli un torsolo di cavolo.

Tanto basti per chiarire che a rafforzare il cristianesimo e la sua propagazione tra le masse non fu il rifiuto esteriore e ufficiale del sincretismo, ma, tutto al contrario, il sincretismo di fatto, riscontrabile in ogni sua fase. Neanche questo fu, ad ogni modo, l'elemento decisivo per comprendere la sua forza indomabile: tale elemento fu invece il fatto che, là dove tutti gli altri misteri opponevano alla celeste religione romana una religione ctonia e agricola riaffiorante dalla preistoria, il cristianesimo seppe, oltre a ciò, opporre alla morale guerriera e aristocratica della *virtus* una morale pacifica e democratica, la *caritas*. L'incontro-scontro che nel quinto secolo era avvenuto in Attica a livello teatrale, si verifica ora in tutto il mondo europeo e vicinorientale a livello di vita vissuta. Con la vittoria del cristianesimo il tragico scende dal palcoscenico e penetra nella vita di tutti, rimanendovi fino ad oggi.

²¹² In G. Stephens, *Runic Monuments*, vol. I.

VIII GESÙ CONTRO CATONE

Catone era rimasto il maestro e l'emblema del *mos maiorum*, della *virtus*, dell'eticità romana come tale: il suo classico e inconfondibile stile riaffiorava ogni volta che la letteratura assumeva toni censorii, dal suo nemico Scipione Emiliano (nell'orazione del 129 contro la legge giudiziaria di Tiberio Gracco) a Cicerone (nelle *Verrine*) a Sallustio (nei suoi nostalgici proemi); il suo ideale etico di oratore (*vir bonus dicendi peritus*) venne ripreso da Quintiliano¹; il suo disprezzo per i vezzi stilistici venne rivalutato dalla retorica «arcaizzante» e gli fruttò le lodi di Frontone e dello stesso imperatore Adriano, le ampie e numerose citazioni di Gellio; i prosatori latini, in netto contrasto con la disincantata presentazione dei Greci come Plutarco, ne fecero l'emblema dell'idealità romana, dal *De senectute* di Cicerone alle due biografie di Cornelio, dai giudizi di Livio a quelli di Plinio il Vecchio; e il suo ideale etico riecheggiò nei ritratti idealizzati eticamente dei *maiores*, da Bruto a Camillo, ogni volta che gli storici se ne occuparono; gli ultimi pagani, in pieno trionfo del cristianesimo, si aggrapparono a lui ogni volta che cercarono di opporre la morale antica alla nuova dilagante, da Vegezio nella sua esaltazione dello spirito militare romano a Rutilio Namaziano nella sua nostalgia della romanità crollante, dall'anonimo autore del *De viris illustribus* all'altro anonimo poeta che compose i *Dicta Catonis* (o *Disticha Catonis*). Nonostante il parere contrario di molti storici, giustamente attenti alla forte influenza greca che caratterizza quell'età, ritengo che l'apogeo della morale catoniana fosse proprio il momento in cui Augusto si sforzò di restaurare il costume antico: Virgilio, ritenuto un po' l'antitesi dell'antiellenismo incarnatosi a suo tempo nel Censore, non può fare a meno, neanche lui, di inchinarsi al catonismo augusteo allorché fa profetizzare dall'ombra di Anchise la grandezza di Roma già presente nelle anime che si apprestano a incarnarsi nei grandi Romani: «chi sarà capace di passarti sotto silenzio, grande Catone?»²; e subito dopo, con accenti che sembrano tratti dagli scritti catoniani³:

Altri, lo credo proprio, sapranno forgiare con maggiore morbidezza bronzi che sembrano respirare e tireranno fuori dal marmo volti che sembrano vivi; difenderanno meglio le proprie ragioni nei tribunali, disegneranno meglio con la bacchetta le orbite del cielo, diranno meglio quando sorgono gli astri: ma tu, Romano, ricordati che le arti a te riservate saranno queste, governare col tuo potere i popoli, imporre il tuo costume in tempo di pace e, nelle guerre, risparmiare chi si sottomette e domare chi ti tiene testa.

Il fatto è che la morale non è un essere, ma un dover essere: più l'ellenismo combattuto da Catone penetrava in Roma, più il costume romano si distaccava

¹ *Inst.* XII, 1, 1 ss.; 24 ss.

² *Aen.* VI, 841.

³ Vv. 847-52.

dall'ideale catoniano della *virtus*, e più quell'ideale, divenuto nostalgia e speranza di ritorno, risplendeva per contrasto: il moralismo di Augusto ne è un esempio. Non è possibile credere che Catone fosse del tutto estraneo al *senatusconsultum de Bacchanalibus* del 186, così come è difficile pensare che avrebbe tollerato, se fosse stato vivo, la penetrazione dei misteri orientali, incluso il cristianesimo: ma il conflitto era tra la norma e la prassi, non tra due norme contrarie; i misteri introducevano un *costume* contrastante col *mos maiorum*, non formulavano una *morale* di contenuto opposto. Diciamo che Catone, trent'anni dopo i Baccanti, si trovò di fronte qualcuno che, pur non opponendogli una morale antiromana, gli prospettava il conflitto, affiorante nei momenti cruciali della vita, tra *virtus* latina e *dike* greca: si trattava di Carneade, venuto a Roma nel 155 con Diogene stoico e Critolao peripatetico, nel suo famoso secondo discorso sulla giustizia; e Catone ottenne dal Senato che i tre fossero rimandati al loro paese perché le loro dottrine scuotevano le convinzioni morali dei giovani. Carneade parlava in forma problematica, e dopo di lui non sembra comparissero a Roma formulazioni etiche contrastanti con la *virtus*: fu solo alla fine del primo secolo che cominciò a circolare il Vangelo detto di Matteo, che conteneva una proposta morale precisa, polemica, provocatoria, intimamente coerente, e comunque antitetica punto per punto alla filosofia catoniana della prassi. Questo trattato, detto comunemente «il discorso della montagna», veniva presentato nel testo come una serie di norme etiche dettate da Gesù a una grande moltitudine di Galilei accorsi da ogni parte per ascoltare l'affascinante maestro: in esso erano raccolte, sintetizzate, o in ogni modo accennate, tutte le regole di vita contenute in ogni parte del Nuovo Testamento. Utile mi sembra un esame puntuale di questo testo, recepito nel suo significato con l'aiuto di altri passi evangelici, perché è facile mostrare come ogni norma in esso contenuta si contrapponga recisamente a una norma presente negli scritti catoniani, ammesso che quanto di tali scritti è rimasto sia sufficiente a rendercene l'idea: mostrare cioè come una morale sorta in polemica locale con la morale aristocratica giudaica si trovasse come per caso, e comunque senza averlo in nessun caso voluto, a demolire la morale aristocratica romana, della quale né Gesù né Matteo potevano avere conoscenza dettagliata.

Mt. 5,3: Beati i poveri di spirito, perché di essi è il regno dei cieli.

Il passo è breve e sibillino, anche se è chiaro che il «regno dei cieli» è, preferibilmente, riservato ai meno esperti e ai meno scaltriti: più oltre⁴ Gesù dirà ai dodici che li invia «come pecore in mezzo ai lupi»; poi loderà il Padre celeste per aver nascosto la verità a coloro che sanno e intendono, rivelandola invece ai piccoli fanciulli⁵; e in effetti, quando Gesù nei suoi ultimi giorni di vita entrerà nel Tempio di Gerusalemme e vi compirà molti miracoli, saranno proprio i bimbi a gridare «osanna al figlio di Davide!» e, all'indignazione degli scribi e dei sacerdoti, Gesù ricoderà il salmo 8⁶ secondo il quale Jahveh ha fondato la sua gloria «attraverso la bocca dei piccoli fanciulli e addirittura dei poppanti»⁷. È dunque evidente che è più vicino al Regno chi più somiglia a un fanciullo, e

⁴ 10, 16.

⁵ 11, 25.

⁶ V. 2.

⁷ 21, 12.

ciò è dichiarato a più riprese in tutti i Vangeli⁸: famosa era invece l'indignazione di Catone contro quel molle Galba che aveva evitato la punizione per il suo fallo «servendosi di fanciulli e di lacrime»⁹ per commuovere il popolo; e dunque la disarmante sprovvedutezza dei bimbi, ritenuta da Catone artificio sleale e basso, era per i cristiani il veicolo stesso del volere del dio.

Mt. 5,4: Beati i mansueti, perché erediteranno la terra.

Siamo ancora al tema delle «pecore tra i lupi»: non più per l'inferiorità di mezzi delle pecore, ma per il loro carattere remissivo; e il tema della mansuetudine verrà ripreso da Paolo¹⁰. Non occorre molta fantasia per ricordare l'ossessivo *delenda Carthago* del Censore, le sue ironie su Antioco che «fa guerra con le lettere e combatte usando penna e inchiostro»¹¹, le sue istruzioni sulla divisione della «preda che si è conquistata»¹², la raccomandazione di rinchiudere di giorno i cani da guardia perché «di notte siano più feroci»¹³, la confessione (probabilmente scherzosa, ma egualmente indicativa) di avere dichiarato liberi i Macedoni solo perché erano troppi per ucciderli tutti¹⁴.

Mt. 5,5: Beati quelli che piangono, perché saranno consolati.

Pueris et lacrimis, di fanciulli e di lacrime si era servito, come abbiamo visto, il poco virile Servio Galba per intenerire l'assemblea popolare e sfuggire alle giuste accuse di Rutilio; fanciulli e lacrime erano invisibili a Catone tanto quanto erano graditi a Gesù e al suo dio. Catone era tutto ammirazione per la severità paterna e per la solenne dignità del *paterfamilias*¹⁵; Gesù era pieno di tenerezza materna e di pietà per le sofferenze delle moltitudini¹⁶ che gli apparivano bande di fanciulli sventati¹⁷ o greggi di pecore bisognose di aiuto¹⁸ e che egli cercava di raccogliere «come la chioccia riunisce sotto le ali i suoi pulcini»¹⁹; nel quarto Vangelo questa tenerezza si riversa soprattutto sui discepoli che Gesù sta per lasciare, dovendo (come la buona madre) morire per loro²⁰, e che con profonda commozione chiama «figlioletti»²¹; in Luca²² la maternità è glorificata nei meravigliosi inni a Elisabetta e a Maria, madri del Battista e del Messia; e il tema della consolazione dei sofferenti ricompare in Paolo²³, mentre il quarto Vangelo promette, insieme al ritorno di Gesù, l'invio di un «Consolatore»²⁴ che farà le sue veci.

⁸ Mt. 18, 2-14; 19, 13-5; Mc. 9, 35-7; 9, 41; 10, 13-6; Lc. 9, 47-8; 18, 15-7.

⁹ *Pueris et lacrimis usus* (Cic. *De orat.* 1, 53, 228).

¹⁰ *Phil.* 4, 5.

¹¹ *Iul. Rufin.* XL, 7.

¹² *Praeda quae capta est* (Paul. *Fest. s.v. viritim*).

¹³ *Noctu acriores...sint* (Cat. *De a. c.* CXXIV).

¹⁴ *Sha. Hadr.* 5, 3.

¹⁵ *De a. c.* II, 1; P. *Fest.* p. 280, 30 L.; Serv. ad *Aen.* VIII, 638.

¹⁶ Mt. 11, 28-30; 15, 32; Mc. 6, 34; 8, 2; Lc. 19, 41.

¹⁷ Mt. 11, 16.

¹⁸ *Jh.* 10, 11-2.

¹⁹ Mt. 23, 37; Lc. 13, 34.

²⁰ *Jh.* 10, 15; 13, 1; 15, 9-13.

²¹ *Teknia*, 13, 33.

²² 1, 5-56.

²³ *II Cor.* 1, 3-7.

²⁴ *Parakletos* (*Jh.* 14, 16; 15, 26; 16, 7).

Mt. 5,6: Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati.

È difficile, se non impossibile, trovare una morale che esplicitamente esorti all'ingiustizia; ma è anche difficile scoprire lo stesso concetto di giustizia in due morali; e, se per caso si tratta della morale romana e della morale cristiana, ancor più difficile è trovare nelle due concezioni del giusto un qualche elemento comune. Dell'idea catoniana di giustizia si è parlato a lungo altrove: basterebbe ricordare, per quanto concerne il *mos maiorum* cui per Catone si riduceva il giusto, l'appassionata difesa dei privilegi nobiliari fatta dal Senato nel 445 di fronte alla *lex Canuleia*²⁵; e, per quanto concerne le personali interpretazioni catoniane di tale *mos*, la rigida gerarchia che voleva il *dominus*²⁶ e il *bono genere gnatus*²⁷ nettamente preferiti allo schiavo e al plebeo, come in guerra l'*imperator*²⁸ al combattente subalterno. In Luca, prima ancora che Gesù nasca, già sua madre eleva «al dio salvatore»²⁹ un canto di lode e di ringraziamento perché «ha deposto i potenti dai loro troni ed elevata la gente bassa, ha colmato di beni gli affamati lasciandone privi i ricchi»³⁰; nella versione abbreviata del «discorso della montagna» presente in tale Vangelo Gesù, esaurite le «beatitudini», aggiunge tre versetti, inesistenti in Matteo, che per analogia dovremmo chiamare le «infelicità»: «e tuttavia guai a voi ricchi, perché allontanate la vostra consolazione; guai a voi che ora siete satolli, perché avrete fame; guai a voi che ora ridete, perché piangerete e vi lamenterete; guai quando la gente parlerà con rispetto di voi, poiché così si comportava coi falsi profeti»³¹. In concreto Gesù non risparmia i potenti della Giudea: scribi e farisei sono continuamente accusati di ipocrisia e di ingiustizia verso i poveri (una volta che «divorano le case delle vedove»³²), mentre perfino il giudice iniquo, incapace di far giustizia alla povera vedova per senso morale, finirà per fargliela se non altro per non essere più importunato dalle sue lamentele³³; ma il Galileo, sia pure meno direttamente, colpisce anche più in alto, attirandosi l'ostilità dei sommi sacerdoti, che sanno bene di essere il bersaglio della parabola dei vignaioli malvagi³⁴ e che debbono assistere impotenti alla cacciata dei mercanti da loro ammessi nel recinto del tempio³⁵, ma che in entrambi i casi trattengono il loro rancore per timore della folla, riservando ad un momento più propizio la rivincita (immancabile sempre) dei potenti su chi li sfida. L'autore dell'epistola cattolica attribuita a Giacomo apostolo³⁶ raccomanda con insistenza l'assoluta parità entro le comunità cristiane e l'astensione da ogni riguardo verso i ricchi, che vi sono ammessi solo in base al principio (vedi più oltre) dell'amore per il prossimo anche se peccatore³⁷, ma che continuano ad essere, come nei Vangeli, quelli che tiranneggiano (*katadynastéuousin*) il povero

²⁵ Liv. IV, 1.

²⁶ Cat. *De a.c.* V, 2; 4; CXLIII, 1.

²⁷ Gell. X, 3, 15.

²⁸ Non. s.v. *Mediastinos*.

²⁹ 1, 47.

³⁰ 1, 52-3.

³¹ 6, 24-6; e cfr. la parabola in 16, 19-25.

³² Mt. 23, 14; Mc. 12, 40; Lc. 20, 47.

³³ Lc. 18, 1-8.

³⁴ Mt. 21, 41-6; Mc. 12, 12; Lc. 20, 19.

³⁵ Mt. 21, 12-3; Mc. 11, 15-7; Lc. 19, 45-6; Jb. 2, 14-6.

³⁶ 2, 1-9; 5, 1-6.

³⁷ 2, 8.

e lo traggono in giudizio ad ogni minima occasione³⁸: in effetti i cristiani ricchi, non sappiamo se spontaneamente o in ossequio a precise condizioni, vendevano i propri beni immobili e consegnavano il ricavato nelle mani degli apostoli, che lo distribuivano ai più poveri della comunità³⁹. La giustizia di Catone è la difesa del potente contro le pretese egualitarie degli umili; la giustizia di Gesù è la difesa dell'umile contro le superchierie dei potenti, fino al livellamento totale.

Mt. 5, 7: Beati i misericordiosi, perché riceveranno misericordia.

Nel «discorso della montagna» di Luca il motivo è ancora più preciso: «siate dunque misericordiosi come misericordioso è il padre vostro»⁴⁰; ed è fuori di dubbio che entrambi i passi esprimono in forma sintetica il concetto, basilare nei sinottici⁴¹ e adombrato mirabilmente dal quarto evangelista nel famoso «chi è senza peccato scagli la prima pietra»⁴², che vuole gli uomini perdonati dalla divinità nella misura in cui perdonano gli altri uomini. Il cristiano perdonerà chi gli fa del male sette volte⁴³ e, se necessario, settanta volte sette volte⁴⁴: Gesù per primo si rifiuta di punire gli abitanti del castello in Samaria che gli hanno rifiutato ospitalità⁴⁵ e ancora, già inchiodato sulla croce, chiede perdono per quelli che lo uccidono⁴⁶. I sinottici ripetono infinite volte⁴⁷ che Gesù si intrattiene coi pubblicani e con le meretrici perché è venuto a perdonare i peccatori, e che i peccatori pentiti sono migliori dei giusti altezzosi. Come i sacerdoti e i farisei a Gerusalemme, così i nobili a Roma dovevano trovare scandaloso un simile discorso: Catone, il loro paradigma, non tollerava il perdono, si indignava per le invocazioni di misericordia dei colpevoli⁴⁸, raccomandava la punizione del soldato indisciplinato⁴⁹, del coltivatore trascurato⁵⁰, di chiunque avesse fatto del male al servo altrui⁵¹.

Mt. 5, 8: Beati i puri di cuore, perché vedranno il dio. 5, 28: Io vi dico che chiunque abbia guardato una donna per desiderarla ha commesso adulterio con lei nel proprio cuore.

Il mondo romano era concreto, pratico, esteriore, e tale era la sua morale, tutta imperniata sull'azione e aliena dall'accordare un qualsiasi valore alle intenzioni. «Dicono — diceva Catone in un'orazione a difesa dei Lusitani — che essi abbiano voluto ribellarsi. Bene: ora io voglio conoscere nel modo migliore il diritto dei pontefici: solo per questo verrò assunto come pontefice? E se per caso vo-

³⁸ 2, 6.

³⁹ Act. 4, 34-5.

⁴⁰ 6, 36.

⁴¹ Mt. 6, 14-5; 18, 15-35; Mc. 11, 25-6; Lc. 7, 34; 11, 4.

⁴² Jb. 9, 7.

⁴³ Lc. 17, 3-4.

⁴⁴ Mt. 18, 21-2.

⁴⁵ Lc. 9, 51-6.

⁴⁶ Lc. 23, 34.

⁴⁷ Mt. 9, 10-3; 11, 19; 21, 31-2; Mc. 2, 15-17; Lc. 5, 29-32; 7, 34; 15, 1-32; 18, 9-14; 19, 1-10.

⁴⁸ Front. p. 52, 12.

⁴⁹ Gell. XI, 1, 6.

⁵⁰ Id. IV, 12.

⁵¹ De a. c. V, 2.

glio interpretare nel modo migliore il volo degli uccelli, forse qualcuno per questo mi assumerà come augure?»⁵². E in un altro discorso: «C'è davvero qualcuno di voi che, per quanto lo concerne, ritenga giusto punire chiunque per questo motivo, che lo si accusa di *aver voluto* fare del male?»⁵³. In questo contesto i cristiani venivano a narrare la storia di un uomo che leggeva nei cuori, che vedeva l'ostilità inespressa degli scribi⁵⁴, il turpe animo dei farisei così giusti esteriormente⁵⁵, i progetti di abbandono e di tradimento dei suoi peggiori discepoli, soprattutto dell'Iscriota⁵⁶; di un uomo che raccomandava di non giudicare dalle apparenze⁵⁷, insistendo che bene e male sono già nel cuore prima che nelle azioni⁵⁸, che chi vuole il male ha già fatto il male. Ancora una volta, un abisso divideva le due concezioni etiche.

Mt. 5, 9: Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli del dio.

Il *mos maiorum* catoniano prevedeva premi d'ogni genere per i valorosi⁵⁹, multe per quelli che uscivano dalle file in battaglia⁶⁰, pene gravi e immediate per i delitti commessi sotto le armi⁶¹; concedeva l'onore della corona solo per meriti militari⁶² e riteneva che gli dèi largissero fortuna al buon generale⁶³; considerava un privilegio essere soldato e combattente⁶⁴. I cristiani narravano invece che alla nascita di Gesù la «moltitudine dell'esercito celeste»⁶⁵ che milita agli ordini del «dio degli eserciti» Jahveh⁶⁶, quella che nei tempi eroici di Israele era intervenuta in aiuto di Giosuè⁶⁷ per dargli in mano la fortezza di Gerico⁶⁸ e raderla al suolo⁶⁹, aveva deposto le armi e augurato «pace sulla terra»⁷⁰. Il saluto del cristiano che entrava in una casa doveva essere: «pace sia a questa casa»⁷¹; per Paolo⁷² Gesù aveva annunciato la pace a tutti i popoli vicini e lontani, per il quarto evangelista⁷³ aveva lasciato in eredità ai discepoli la pace, la sua pace⁷⁴; e, in ultima analisi, l'apostolo di Tarso raccomandava ai cristiani di vivere, «se possibile»⁷⁵, in pace con tutti⁷⁶. Spirito pacifico contro disciplina mi-

⁵² Gell. I, 12, 17.

⁵³ Id. VI, 3, 34; cfr. 37-8.

⁵⁴ *Mt.* 9, 4; *Mc.* 2, 8; *Lc.* 5, 22.

⁵⁵ *Mt.* 23, 25-28; *Lc.* 11, 17; 39-41.

⁵⁶ *Jh.* 2, 24-5; 6, 64; 13, 11; 21-7; 18, 4.

⁵⁷ *Jh.* 7, 24.

⁵⁸ *Mt.* 15, 8; 19; *Lc.* 6, 45.

⁵⁹ *Strenuis* (Fest. p. 220, 9).

⁶⁰ Gell. XI, 1, 6.

⁶¹ Veget. *De re mil.* I, 13. [Frontin.] *Strat.* IV, 1, 16.

⁶² Gell. V, 6, 24.

⁶³ Id. III, 7.

⁶⁴ Cic. *De off.* I, 11; Fest. p. 268, 22.

⁶⁵ *Plēthos stratiās uraniū* (*Lc.* 2, 13).

⁶⁶ *Psalms.* 103, 20-1.

⁶⁷ *Jos.* 5, 13-5.

⁶⁸ *Jos.* 6, 2-5.

⁶⁹ *Jos.* 6, 24.

⁷⁰ *Epì ghés eiréne* (*Lc.* 2, 14).

⁷¹ *Lc.* 10, 5.

⁷² *Eph.* 2, 17.

⁷³ *Jh.* 14, 27.

⁷⁴ «La pace del dio» (*Phil.* 4, 7).

⁷⁵ *Ei dynatón* (*Rom.* 12, 18); vedremo più oltre il significato di questa limitazione.

⁷⁶ *Ivi*; *Rom.* 14, 19; *Hebr.* 12, 14.

litare, dunque: ancora una volta Gesù contro Catone.

Mt. 5, 10-11: Beati quelli che sono perseguitati per la loro giustizia, perché di essi è il regno dei cieli: sarete beati quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e diranno ogni male di voi mentendo per causa mia.

Il principio catoniano, precedentemente accennato, della priorità dell'azione esteriore sull'intenzione portava come conseguenza la gravità del pubblico biasimo: per Catone l'aggravante maggiore della condotta di Quinto Minucio, che aveva fatto frustare i decemviri di una città alleata, era il fatto che «molta gente aveva assistito» (*videre multi mortales*), e ciò scatenava il grido di indignazione tipico della *virtus*: *Ubi fides maiorum?*⁷⁷; in un altro caso la cattiva azione gli sembrava «tanto più criminale quanto più poteva apparire commessa con ignominia»⁷⁸; perché la *virtus* porti la massima gloria occorre che i *vitia* «vengano d'altro lato ritenuti connessi con particolare disonore»⁷⁹; e il peggio che si possa fare ad una donna dopo averla corrotta in privato è di render pubblico il suo fallo⁸⁰; cosicché in ultima analisi la perdita del *nomen*, del *decus*, della *bona fama*, è la rovina del membro di una società imperniata sulla riuscita esteriore. In quella società si inseriva ora il messaggio di un Galileo crocifisso a Gerusalemme qualche decennio prima che ne scardinava i massimi fondamenti etici: il «figlio dell'uomo» stesso, trattato da malfattore⁸¹, aveva rifiutato di discolarsi sia davanti ai sacerdoti⁸² sia davanti al governatore romano⁸³; i suoi seguaci dovevano aspettarsi di essere odiati perché tali⁸⁴ e tuttavia non vergognarsi mai di esserlo⁸⁵; e in effetti, dopo il triplice rinnegamento di Pietro, gli apostoli si rallegravano di essere stati pubblicamente biasimati nel nome di Gesù già morto e risorto⁸⁶. Ancora una volta: realtà interiore contro apparenze esterne.

Mt. 5, 12: Rallegratevi ed esultate.

La censura, soprattutto quella di tipo catoniano, era severità e lode della severità⁸⁷: Catone non mostra di apprezzare una magistratura esercitata in allegria⁸⁸ né di stimare molto uno che «canta quando gli va a genio, talvolta recita versi greci, dice cose scherzose, muta la voce in vari modi, si esibisce in danze»⁸⁹. Il suo pensiero è espresso chiaramente in un'orazione politica: «Ciò che in questo momento mi preoccupa molto è che né nel deliberare accada qualcosa di indesiderabile che rovini l'attuale momento favorevole, né questa allegrezza si scateni in modo troppo lussurioso: le avversità riportano alla calma e insegna-

⁷⁷ Gell. X, 3, 15.

⁷⁸ *Criminosius uti magis videri possit cum ignominia fuisse* (id. VI, 22).

⁷⁹ *Dedecoris vero praecipui existimentur* (Schol. Bob. in Cic. *Sest.* p. 141, 15).

⁸⁰ *Neque satis habuit, quod eam in occulto vitiaverat, quin eius famam prostitueret* (Cat. fr. 36 Peter).

⁸¹ *Lc.* 22, 37.

⁸² *Mt.* 26, 61-3; *Mc.* 14, 57-61.

⁸³ *Mt.* 27, 12-4; *Mc.* 15, 4-5.

⁸⁴ *Mt.* 10, 22; 24, 9; *Mc.* 13, 13; *Lc.* 6, 22; 21, 17; *Jh.* 7, 7; 15, 19; 17, 14.

⁸⁵ *Mt.* 11, 6; *Mc.* 4, 17; 8, 38; *Lc.* 7, 23; 9, 26; *Jh.* 6, 61-2; 16, 1; *I Petr.* 3, 14.

⁸⁶ *Act.* 5, 42.

⁸⁷ Serv. ad *Aen.* VIII, 638.

⁸⁸ *Ridibundum magistratum gereri* (Fest. p. 142, 17).

⁸⁹ *Macr. Sat.* III, 14, 19.

no che cosa sia il caso di fare; gli eventi propizi invece sono soliti fuorviare, con l'allegria, dal pensare e comprendere correttamente»⁹⁰. Ancora una volta Gesù è teneramente materno quanto Catone è severamente paterno, ancora una volta la *caritas* cristiana si modella sul fanciullo quanto la *virtus* romana guarda all'adulto: Gesù ama la lieta atmosfera dei conviti⁹¹ in opposizione all'ascetismo e ai digiuni del Battista⁹² e ama paragonarsi allo sposo, alla cui presenza non si digiuna ma si fa festa⁹³; il Vangelo di Luca è un continuo inno all'allegrezza, dalla nascita del Messia annunciata ai pastori⁹⁴ fino alla sua definitiva ascensione in cielo⁹⁵, passando per le parabole della pecora smarrita, della dramma ritrovata e del figliol prodigo, dove l'allegrezza dei personaggi simboleggia la gioia degli angeli per un peccatore pentito⁹⁶, e ricordando più di una volta⁹⁷ il dovere di gioire della certezza di un futuro premio nei cieli; il quarto Vangelo sintetizza, come sempre, tutti questi concetti in una splendida metafora, quella che paragona i discepoli alla donna partorienti, in quanto prima soffrono per la morte del maestro, ma poi dimenticheranno il dolore per l'allegrezza del suo ritorno⁹⁸; Paolo⁹⁹ raccomanda ai fedeli di essere sempre allegri, come allegri sono gli apostoli pur nei loro travagli¹⁰⁰.

Mt. 5, 14: Voi siete la luce del mondo.

Il «mondo» (*orbis*) della *virtus* era l'immenso campo di battaglia delle legioni e lo sterminato dominio (reale o possibile) di Roma: ogni altro popolo era alleato o nemico, ma comunque estraneo e diverso. Catone, per il quale le gesta del popolo romano erano le uniche degne di essere affidate alla storia¹⁰¹, disprezzava invece i Greci¹⁰², dei quali scriveva nelle istruzioni morali al figlio Marco: «Quella razza è dissoluta oltre ogni dire e indocile. Questo fa conto che te l'abbia detto un profeta: ogni volta che questa gente ci darà le sue opere letterarie, tutto corromperà [...]. Chiamano anche noi barbari, e noi, in modo più sporco di quanto non facciano con gli altri, insudiciano col nome di Opici»¹⁰³. Importante era la concordia tra Romani¹⁰⁴ e con gli alleati¹⁰⁵: quella concordia, appunto, che Gesù voleva eliminare¹⁰⁶ allorché additava al popolo l'ipocrisia e la vacuità dei cosiddetti giusti. Il «mondo» (*kósmos*) della *caritas* è invece l'umanità senza distinzioni, l'allargamento del chiuso nazionalismo giudaico fino alla crea-

⁹⁰ Gell. XIII, 25, 14.

⁹¹ *Mt.* 9, 10-3; *Mc.* 2, 15-7; *Lc.* 5, 29; *Jb.* 2, 1-2.

⁹² *Mt.* 11, 18-9; *Lc.* 7, 33-4.

⁹³ *Mt.* 9, 15; 25, 1-13; *Lc.* 5, 33-5; *Jb.* 3, 29.

⁹⁴ 2, 10.

⁹⁵ 24, 52.

⁹⁶ 15, 10.

⁹⁷ 6, 23; 10, 20.

⁹⁸ *Jb.* 16, 20-2.

⁹⁹ *Phil.* 4, 4; *I Thess.* 5, 16; cfr. *I Joh.* 1, 4.

¹⁰⁰ *II Cor.* 6, 10.

¹⁰¹ Fr. 1 Peter.

¹⁰² Macr. I. cit.

¹⁰³ Plin. *N.H.* XXIX, 1, 6.

¹⁰⁴ Non. p. 89, 18.

¹⁰⁵ Char. p. 287, 13; Gell. X, 3, 15.

¹⁰⁶ *Mt.* 10, 34-5; *Lc.* 12, 51-3.

zione di un «popolo eletto» che parli tutte le lingue: quel *kósmos* che il dio ha tanto amato da dargli come vittima il suo unico figlio affinché chiunque crede in lui abbia vita eterna¹⁰⁷; quel *kósmos hápas* nel quale, durante la sua ultima apparizione sulla terra, il Signore manda gli apostoli a predicare¹⁰⁸ affinché la buona novella arrivi «a tutte le genti»¹⁰⁹ e sia recepita «in tutta la terra abitata per testimonianza a tutte le genti»¹¹⁰. Oltre al suo gregge di Palestina Gesù ha «anche altre pecore che non sono di questo ovile» e che udranno esse pure la sua voce, in modo che alla fine «ci sarà un solo gregge e un solo pastore»¹¹¹: nel Regno entrerà gente che verrà da oriente, da occidente, da settentrione e da mezzogiorno, e sarà preferita a molti figli di Israele¹¹². L'*agápe*, la *caritas*, l'amore per il prossimo, è comandamento primario¹¹³, ma prossimo non è chi ti è vicino per territorio e stirpe (Gesù stesso fu schernito e scacciato in Nazareth, concludendone che nessun profeta è tale per i suoi compatrioti)¹¹⁴, bensì quel Samaritano che ha soccorso il Giudeo dopo che il sacerdote e il levita lo avevano lasciato agonizzare in mezzo alla strada¹¹⁵; samaritano è anche l'unico dei dieci lebbrosi risanati da Gesù che torna indietro a ringraziarlo¹¹⁶, e samaritana la donna che con la sua fede porta al Messia la fede di un'intera città¹¹⁷; perfino alcuni Greci di passaggio vogliono vederlo¹¹⁸; e giustamente Paolo conclude che «non c'è più né Greco né Giudeo, né circoncisione né incirconcisione, né barbaro, né Scita, né servo, né libero, ma tutte le cose insieme, e Cristo in tutte»¹¹⁹.

Mt. 5, 17: Vi dico infatti che, se la vostra giustizia non abbonderà più di quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli.

«E di queste guerre non nominò i generali, ma annotò gli avvenimenti senza i nomi delle persone»¹²⁰; «dato che tolse dai suoi annali i nomi dei comandanti»¹²¹: così Catone in veste di storico, come ancor oggi possiamo vedere dai frammenti 82, 83, 86 e 87 Peter nei quali i nomi di persona sono sostituiti dalla pura e semplice menzione del grado (*imperator, dictator, tribunus militum, magister equitum*). Questa idiosincrasia alla valutazione delle qualità personali viene così rievocata dall'amico-nemico Scipione nel *Trattato dello Stato* di Cicerone¹²²: «Egli era solito dire che la situazione della nostra città superava le altre città per questa ragione, perché in quelle erano stati quasi sempre dei singoli individui a dare la costituzione ognuno al proprio Stato con proprie leggi e istituzioni [...],

¹⁰⁷ Jh. 3, 16.

¹⁰⁸ Mc. 16, 15.

¹⁰⁹ *Eis pánta tà éthne* (Mc. 13, 10).

¹¹⁰ *En hólei tēi oikouménei eis martyrión pási tois éthnesi* (Mt. 24, 14).

¹¹¹ Jh. 10, 16.

¹¹² Mt. 8, 11-2; 12, 42; Lc. 11, 31-2; 13, 29.

¹¹³ Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; 10, 27; Rom. 13, 10; I Cor. 13; I Joh. 2, 9-11; 4, 7-21; II Joh. 5-6.

¹¹⁴ Mt. 13, 57; Mc. 6, 4; Lc. 4, 24-7.

¹¹⁵ Lc. 10, 29-37.

¹¹⁶ Lc. 17, 11-9.

¹¹⁷ Jh. 4, 7-42.

¹¹⁸ Jh. 12, 20-1.

¹¹⁹ Coloss. 3, 11.

¹²⁰ Corn. XXIV, 3, 7. '

¹²¹ Plin. N.H. VIII, 11.

¹²² *De rep.* II, 1.

mentre il nostro Stato non era il frutto dell'ingegno di un solo uomo, ma di molti, e non stabili la propria costituzione nello spazio di una vita umana, ma nel corso di alquanti secoli ed epoche: infatti, diceva, non solo non era mai esistito un genio tanto grande che non gli sfuggisse nulla, ammesso che ciò sia possibile, ma neanche tutti i genii riuniti in uno solo potrebbero avere una preveggenza così grande da abbracciare tutto in un solo tempo, senza l'esperienza delle cose e l'antichità delle tradizioni». C'è in questo vivo ricordo ciceroniano la concezione spartana e oplitica dello Stato come un tutto, e c'è alla fine l'imprescindibilità della tradizione che ci viene dai *maiores*: ma c'è indubbiamente anche l'idea che poco conti l'ingegno del singolo, che determinante sia l'inserimento nello Stato, e che quindi ognuno valga non per le sue personali doti, ma per il posto che occupa nella comunità, per la posizione sociale che gli è stata concessa. Già la parabola del pubblicano e del fariseo¹²³, e più in generale il principio della superiorità dei pubblicani e delle meretrici sui dottori della legge, sferrava un violento attacco a questa rigida codificazione gerarchica, rivendicando, contro il prestigio della posizione sociale, quel merito individuale di cui la *virtus* non voleva saper nulla; e non parliamo della verità nota ai fanciulli e nascosta ai dotti, o del reiterato principio che «gli ultimi saranno i primi», o dei continui attacchi ai sacerdoti e agli scribi, che è come dire alle massime autorità giudee: temi tutti già esaminati in precedenza. Ma Gesù, la cui autorità è così elevata da essere incomprensibile a chi, pur sapiente, non crede in lui¹²⁴, dopo l'ultima cena lava i piedi ai suoi discepoli riluttanti¹²⁵ per ribadire il principio dell'umiltà: farisei e seguaci di Erode sanno bene che il Galileo «non guarda in faccia a nessuno»¹²⁶, tanto che cercano di approfittare di questo suo anticonformismo per spingerlo fino alla pericolosa negazione dell'autorità romana; e lo stesso disprezzo per il rango raccomanda ai cristiani l'epistola detta di Giacomo¹²⁷. Il cristianesimo capovolge vigorosamente il criterio catoniano: la posizione nella società è nulla, la disposizione individuale a pentirsi e a credere è tutto.

Mt. 5, 21-22; 27, 28; 31-32; 33-34; 38-39; 43-44: Avete udito che fu detto agli antichi... ma io vi dico....

La dicotomia è ripetuta sei volte ed è preceduta dalla premessa che Gesù non è venuto ad annullare la legge e i profeti ma a dar loro compimento e che, «finché non passeranno il cielo e la terra, non passerà uno iota o un angoletto della legge fino a quando tutto non sarà compiuto»: tuttavia, man mano che il paragone tra legge mosaica e insegnamento evangelico avanza, i complementi si trasformano in correzioni e queste in energiche e inequivocabili abrogazioni. È questo uno dei punti più delicati del Nuovo Testamento, dato che l'apparente contraddizione del «discorso della montagna» si riproduce un po' in tutti i sinottici, che fanno professare a Gesù un costante ed esplicito rispetto per la vecchia legge, che mettono in evidenza (in modo più o meno persuasivo) come le vicende della sua vita e della sua passione adempissero le profezie del Vecchio Testamento, ma che

¹²³ Lc. 18, 9-14.

¹²⁴ Mt. 21, 23-7; Mc. 11, 27-31; Lc. 20, 1-8.

¹²⁵ Jh. 13, 4-11.

¹²⁶ *U gàr blépeis eis prósopon anthrópon* (Mt. 22, 16; Mc. 12, 14; Lc. 20, 21).

¹²⁷ 2, 1; 9.

poi nelle singole occasioni gli attribuiscono una serie di innovazioni più o meno sostanziali, dalla più larga interpretazione del rispetto del sabato¹²⁸ alla metafora del vino nuovo che si mette in recipienti nuovi e non in barili vecchi¹²⁹ fino al colloquio col giovane ricco da cui emerge che i comandamenti di Mosè sono necessari ma non più sufficienti per avere la vita eterna¹³⁰. I difensori del sabato inteso in senso integralistico, i farisei, nei sinottici fungono da pietra di paragone, nel loro costante sforzo di mostrare ai Giudei ciò che Gesù cerca di non dire esplicitamente, e cioè che la legge mosaica è superata dalla carità cristiana. Assai significativi sono due episodi in cui i farisei usano tattiche diametralmente opposte: prima l'esplicita accusa di violare «la tradizione dei più anziani»¹³¹; poi la subdola e tentatrice domanda su quale sia il massimo comandamento della legge, ben sapendo che Gesù risponderà loro ribadendo la massima dell'amore verso il dio d'Israele¹³² e verso il prossimo¹³³. Si tratta in entrambi i casi del problema del rapporto tra legge e grazia, tra amore del prossimo dei profeti e amore del prossimo in senso cristiano, e la chiesa nascente sentì fortemente la difficoltà, dominata com'era (almeno fino alla catastrofe del 70) dalla comunità gerosolimitana, il cui personaggio più autorevole era Giacomo Maggiore «fratello del Signore», custode severo della continuità tra vecchia e nuova dottrina: l'ecumenico Paolo negò la validità della tradizione e il suo accordo con la fede in Cristo¹³⁴, ma di fronte alla legge mosaica espresse la difficoltà usando formule di difficile interpretazione, dato che disse «santa la legge»¹³⁵ e tuttavia «sciolti dalla legge» i cristiani¹³⁶; quanto al comandamento cristiano dell'amore del prossimo, che il *Levitico* nel luogo citato esplicitamente collegava «a quelli del tuo popolo» e che invece, come si è osservato, Gesù estendeva all'intero *kósmos*, Paolo lo considerò come l'adempimento della legge¹³⁷ e il redattore della «seconda epistola di Giovanni apostolo»¹³⁸ lo presentò «non come un comandamento nuovo, ma come quello che abbiamo ricevuto fin dal principio». I due Vangeli più antichi, sebbene redatti dopo il 70, dovevano conservare le preoccupazioni per la forte componente giudaica delle chiese cristiane, perché non si distaccarono dalla linea sostanzialmente veterotestamentaria dell'ormai defunto Paolo: all'accusa diretta di disobbedienza alla tradizione fecero rispondere da Gesù con la distinzione paolina fra tradizione e legge, nel senso che la tradizione violava i comandamenti¹³⁹; alla domanda insidiosa, con la conclusione rassicurante in base alla quale «da questi due comandamenti dipendono tutta la legge ed i profeti»¹⁴⁰. Qualcosa si è smosso nel rapporto tra cristianesimo e giudaismo nel momento (non lontano dalla fine del primo secolo) in cui viene steso il terzo Vangelo: in esso, alla domanda

¹²⁸ Mt. 12, 1-8; Mc. 2, 25-8; 3, 1-5; Lc. 6, 4-5; 13, 10-7; 14, 1-5.

¹²⁹ Mt. 9, 17; Mc. 2, 22; Lc. 5, 37-8.

¹³⁰ Mt. 19, 16-26; Mc. 10, 17-25; Lc. 18, 18-22.

¹³¹ *Tên parádōsin tōn presbytērōn* (Mt. 15, 2; Mc. 7, 5).

¹³² Deut. 6, 5; 10, 12.

¹³³ *Tōn plesion* (cfr. Lev. 19, 18).

¹³⁴ Coloss. 2, 8.

¹³⁵ *Hō mēn nōmos hágios* (Rom. 7, 12).

¹³⁶ *Nyni dē katerghéthemen apō tū nōmu* (ivi 6).

¹³⁷ Rom. 13, 10.

¹³⁸ 5-6.

¹³⁹ Mt. 15, 3; Mc. 7, 8-9.

¹⁴⁰ Mt. 22, 40; cfr. Mc. 12, 32-3.

del dottore della legge sul massimo comandamento, Gesù riattacca i due principi di carità alla legge¹⁴¹, esattamente come in Matteo; ma la discrepanza del secondo viene poi messa in evidenza con molta eleganza, perché è il dottore stesso a chiedere «chi sia il prossimo», e ciò innesca la parabola del buon Samaritano, nella quale i Giudei (il sacerdote e il levita) mancano di carità, e il ferito è soccorso da chi, in contrasto col *Levitico*, appartiene ad altro popolo, il che insinua senza affermarla l'idea che l'amor del prossimo come solidarietà nazionale è sorpassato e che il prossimo da amare è l'essere umano; più oltre, rispondendo alle aperte beffe dei farisei (che qui sostituiscono l'accusa di infrangere la tradizione antica), Gesù dichiara, questa volta senza ricorrere alla parabola: «La legge e i profeti fino a Giovanni; da allora viene annunciato il regno del dio, e in esso ognuno viene introdotto a forza»¹⁴². Nel II secolo il cordone ombelicale era definitivamente spezzato e il quarto Vangelo apertamente considerava «un comandamento nuovo»¹⁴³ la carità, non senza avere ribadito, questa volta con parole attribuite al Battista stesso, «che la legge è stata data per mezzo di Mosè, ma la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo»¹⁴⁴. È fuor di dubbio che la tradizione da cui con sempre maggiore convinzione i cristiani si distaccavano era quella profetica della *torah*, non certo quella romana, il che sarebbe confermato, se ce ne fosse bisogno, dalla «divisione dei poteri» che il Gesù dei sinottici¹⁴⁵ mantiene ferma tra Cesare e il dio da lui predicato, nonostante la trappola tesagli dai farisei per metterlo contro i Romani; e, più ancora, dall'asserzione paolina¹⁴⁶ ripresa nel quarto Vangelo¹⁴⁷ sull'origine divina dell'autorità dei magistrati romani. E tuttavia la *traditio seniorum* messa sotto accusa nei Vangeli non poteva non evocare ai cristiani di Roma quel *mos maiorum* la cui conservazione era per Catone¹⁴⁸ il primo comandamento della *virtus*: la plebe urbana trovava certamente in quella polemica tra Giudei le armi per demolire la secolare etica aristocratica dei *nobiles*.

Mt. 5, 32: Chiunque manda via sua moglie, tranne che per ragione di prostituzione, le fa commettere adulterio.

Ecco un primo esempio di affinità tra le due tradizioni aristocratiche contestate, l'ebraica e la romana: per entrambe adulterio era il rapporto tra una donna sposata e un uomo diverso dal marito, mentre il marito aveva diritto illimitato al concubinaggio con donne libere; entrambe ritenevano giusto il ripudio della moglie non più gradita; e dunque entrambe consideravano la donna un essere inferiore da collocare sotto la tutela del padre o del marito. La *virtus*, la morale che aveva il *vir* (il vero maschio) come supremo paradigma, aveva ovviamente l'effeminato come supremo antiparadigma¹⁴⁹ e disprezzava chi portasse donne

¹⁴¹ Lc. 10, 26.

¹⁴² Lc. 16, 16.

¹⁴³ *Entolèn kainén* (Jb. 13, 34).

¹⁴⁴ Jb. 1, 17.

¹⁴⁵ Mt. 22, 15-22; Mc. 12, 13-7; Lc. 20, 20-6.

¹⁴⁶ Rom. 13, 1.

¹⁴⁷ Jb. 19, 11.

¹⁴⁸ *De a.c.* Prol. 1; Cic. *De off.* III, 29, 104; *Tusc.* IV, 2, 3; Gell. V, 13, 2; X, 3, 15; XIV, 2, 21; Fest. p. 220, 9.

¹⁴⁹ Cat. ap. Front. p. 212, 10.

in tribunale per ottenere misericordia¹⁵⁰; per Catone la donna deve essere tenuta lontana dalle funzioni religiose¹⁵¹, dal lusso¹⁵² e dagli onori¹⁵³; deve sottostare alla potestà del marito¹⁵⁴, al quale tocca impedirle di essere troppo audace, lussuriosa, libera, di andare in giro e di frequentare le amiche¹⁵⁵, e che deve esserle «giudice in luogo del censore» (*iudex pro censore*) anche dopo averla ripudiata, multandola se beve vino e condannandola se ha rapporto con altro uomo¹⁵⁶. Questo modo di pensare si scontrava violentemente con quello di Gesù nella forma che i sinottici presentavano ai Romani: uomo e donna sono stati creati eguali, una sola carne in due corpi; Mosè ha istituito il ripudio per la durezza di cuore degli Ebrei, ma la riforma cristiana non può che abolirlo¹⁵⁷; il Vangelo più antico si spinge dalla riforma alla rivoluzione formulando (probabilmente per la prima volta nella storia) il principio in virtù del quale non solo commette adulterio la donna che lascia il marito per prenderne un altro, ma anche il marito che, ripudiata la moglie, ne sposa un'altra¹⁵⁸. Nonostante le durissime discriminazioni del cittadino romano Paolo di Tarso¹⁵⁹, le donne furono sempre importanti nella comunità cristiana: Gesù e i discepoli erano accompagnati da molte donne che lavoravano per loro e li nutrivano anche a proprie spese¹⁶⁰; Gesù non disdegnava a volte, a costo di meravigliare i suoi seguaci, di discorrere con donne straniere e sconosciute¹⁶¹; avvicinandosi la morte del Signore, Pietro e i due figli di Zebedeo continuano ad addormentarsi mentre egli prega in istato di mortale tristezza¹⁶², i discepoli lo abbandonano al momento dell'arresto fuggendo disordinatamente¹⁶³, tranne Pietro¹⁶⁴ e un giovane, probabilmente Marco¹⁶⁵, che lo seguono a rispettosa distanza (e Pietro, interrogato, lo rinnega tre volte); le donne invece lo seguono con grida e pianti nella salita al Golgota¹⁶⁶, rimangono presso la croce durante il supplizio¹⁶⁷, si occupano della sua sepoltura¹⁶⁸ e giustamente sono le prime a vederlo risorto e a dare la buona novella agli altri discepoli¹⁶⁹. Nelle sette gnostiche le donne battezzavano e officiavano, e alcune di esse avevano posizioni di preminenza, come Elena accanto a Simone, Filomena ad Apelle, Priscilla e Massimilla a Montano, molte altre nella chiesa marcionita; i cattolici obbedivano invece ai divieti paolini: ma a Roma i cristiani avevano fama di effeminati.

¹⁵⁰ Id. p. 52, 12.

¹⁵¹ *De a.c.* LXXXIII, 5.

¹⁵² Fr. 113 Peter.

¹⁵³ Plin. *N.H.* XXXIV, 31.

¹⁵⁴ Gell. XVII, 6, 1.

¹⁵⁵ *De a.c.* CXLIII, 1.

¹⁵⁶ Gell. X, 23, 1.

¹⁵⁷ *Mt.* 19, 3-9; *Mc.* 10, 2-12; *Lc.* 16, 18.

¹⁵⁸ *Mc.* 10, 11-2.

¹⁵⁹ *I Cor.* 11, 3-16; *Eph.* 5, 22-4; *Coloss.* 3, 18; *I Tim.* 2, 9-15; *Tit.* 2, 3-5.

¹⁶⁰ *Lc.* 8, 1-3.

¹⁶¹ *Jh.* 4, 27.

¹⁶² *Mt.* 26, 37-45; *Mc.* 14, 33-41; *Lc.* 22, 44-6.

¹⁶³ *Mt.* 26, 56; *Mc.* 14, 50.

¹⁶⁴ *Lc.* 22, 54.

¹⁶⁵ *Mc.* 14, 51-2.

¹⁶⁶ *Lc.* 23, 27.

¹⁶⁷ *Mt.* 27, 55-6; *Lc.* 23, 49; *Jh.* 19, 25-7.

¹⁶⁸ *Mt.* 27, 61; *Lc.* 49, 55-6.

¹⁶⁹ *Mt.* 28, 1-10; *Mc.* 16, 1-10; *Lc.* 24, 1-12; *Jh.* 20, 1-18.

Mt. 5, 34: *Non giurate in nessun modo.*

Questo precetto, presente anche nella «lettera di Giacomo»¹⁷⁰, si contrapponeva, in ambiente romano, al culto della promessa solenne, sempre violata (a detta degli storici latini) dai perfidi Cartaginesi¹⁷¹ e sempre rispettata, come è ovvio, dai lealissimi Romani: per Catone il *iusiurandum* è il corrispettivo della *fides*¹⁷², al punto che «ciò che è stato stabilito mettendo in mezzo un giuramento viene detto sacrosanto e, se qualcuno lo violasse, dovrà essere punito con la morte»¹⁷³.

Mt. 5, 39-41: *Non resistere al male: anzi, se qualcuno ti colpisce la guancia destra, porgigli la sinistra; se qualcuno ti muove lite per toglierti la tunica, lascialgli anche il mantello; e se qualcuno ti angaria per un miglio, vai con lui per altri due.*

In effetti si tramandava che Gesù avesse vietato ai suoi seguaci di ostacolare il suo arresto¹⁷⁴. Ben diversamente aveva ragionato Catone col suo insistente *delenda Carthago*: «Se qualcuno prepara contro di me ogni genere di cose, in modo da potermi portare guerra in qualunque momento lo voglia, quello per me è già un nemico anche se non si muove ancora con le armi [...] Per noi i Cartaginesi sono già nemici»¹⁷⁵.

Mt. 5, 44: *Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, pregate per quelli che vi perseguitano.*

Il motivo, frequente nelle epistole¹⁷⁶, porta alle conseguenze estreme il comandamento precedente: non solo il male che riceviamo non va contrastato, ma va ricambiato col bene. Il motivo del «bene per bene» che qui viene contestato come precetto veterotestamentario¹⁷⁷ era, *more solito*, anche un motivo catoniano: «se qualcuno aveva agito coraggiosamente, gli davo ciò che meritava, affinché altri fossero invogliati a fare lo stesso»¹⁷⁸.

Mt. 5, 47: *Affinché siate figli del padre vostro che è nei cieli, dato che egli fa sorgere il sole su malvagi e buoni e piovere su giusti e ingiusti.*

È la sintesi e al tempo stesso la spiegazione dei due ultimi precetti: agli esseri umani non tocca distinguere tra uomo e uomo, se neanche il dio li tratta diversamente durante questa vita. Già il Battista aveva detto ai farisei: «non pensate di dire dentro di voi: 'noi abbiamo per padre Abramo'; perché, ve lo dico io, il dio può far nascere dei figli ad Abramo anche da queste pietre»¹⁷⁹; e il tema si trasforma in dibattito sulla paternità tra Gesù e i Giudei nel quarto Vange-

¹⁷⁰ 5, 12.

¹⁷¹ Enn. ap. Cic. *De off.* I, 38; Liv. XII, 6, 12; XXX, 30, 27; XXXIV, 31, 3; Polyb. XV, 1, 6-7; Appian. *R. Lyb.* I, 6; 64; *R. Hisp.* 4; 7; cfr. Sall. *B. Iug.* 128, 3.

¹⁷² Fest. p. 140, 17.

¹⁷³ Ivi, 422, 17.

¹⁷⁴ Mt. 26, 51-2; Lc. 22, 49-51; Jb. 18, 10-1.

¹⁷⁵ Iul. Vict. p. 412, 34.

¹⁷⁶ Rom. 12, 14; 17; 19-21; 13, 1-7; I Cor. 4, 11-3; I Thess. 5, 15; I Petr. 3, 9.

¹⁷⁷ 5, 43.

¹⁷⁸ Front. p. 123, 2.

¹⁷⁹ Mt. 3, 9; Lc. 3, 8.

lo¹⁸⁰. In Cristo, dice Paolo, non c'è più Greco o Giudeo, circonciso o incirconciso, barbaro o Scita¹⁸¹; ed è logico che il rispetto di Catone per i *bono genere gnati*¹⁸² poco penetrasse nelle comunità cristiane, così aliene dalle distinzioni sociali da far sì che a Lione l'adesione al cristianesimo di un giovane nobile come Vettio Epagato suscitasse tra i pagani orrore e stupore.

Mt. 6, 1: State attenti a non fare la vostra giustizia di fronte alla gente per essere visti da essa.

Videre multi mortales, «molti mortali videro»: è questa per Catone una delle massime aggravanti dell'ingiusta pena che il già citato Minucio ha inflitto ai decemviri degli alleati di Roma; perché la *virtus* è la morale di quell'aristocrazia di nomadi che nei tempi remoti invase il Lazio portando il culto della luce, dell'evidenza, del deserto dove nulla può essere reale se non è visibile. Il cristianesimo portava in quel mondo il mistero, l'invisibile, la verità nascosta, il dio che nessuno ha mai veduto¹⁸³: Gesù rifiuta ogni segno visibile della sua potenza a chi lo tenta, come Satana nel deserto¹⁸⁴, o a chi vuol metterlo alla prova, come coloro che lo invitano a scendere dalla croce¹⁸⁵, o a chi vuole segni perché non crede, come Sadducei e farisei¹⁸⁶; i suoi miracoli sono messaggi misteriosi e individuali, tanto è vero che vieta ai miracolati di farne parola¹⁸⁷; egli sa bene che non dimostrano nulla, dato che falsi cristi e falsi profeti largiranno segni e miracoli per ingannare anche gli eletti¹⁸⁸, e si rammarica perché la gente non crede se non vede tali manifestazioni¹⁸⁹; ma quando perfino uno degli apostoli, Tommaso detto Didimo, dichiara che non crederà alla sua resurrezione finché non avrà visto i segni dei chiodi coi quali fu crocifisso, si arrende e consente all'ispezione, ma ribadisce con estrema chiarezza il suo principio: «Tommaso, tu hai creduto perché hai visto, ma beati coloro che non hanno visto e hanno creduto»¹⁹⁰. La «luce del mondo» non è quella che gli occhi percepiscono.

Mt. 6, 2: Quando dunque farai l'elemosina, non far suonare la tromba davanti a te come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e sulle pubbliche vie per essere glorificati dalla gente.

Qui l'importanza dell'essere visti si precisa come l'importanza di essere onorati e premiati con la gloria. Come i notabili giudei, anche Catone riteneva che il massimo premio per la *virtus* consistesse nel conseguire gloria, onore, lode, dignità (*decus*), fama illustre (*claritudo*) in un rapporto causa-effetto che i *maiores* avevano istituito¹⁹¹: per lui la *virtus* andava perduta se lo storico non la glorifi-

¹⁸⁰ *Jb.* 8, 33-53.

¹⁸¹ *Coloss.* 4, 11.

¹⁸² *Gell.* X, 3, 15.

¹⁸³ *Jb.* 1, 18.

¹⁸⁴ *Mt.* 4, 3-9; *Lc.* 23, 35-9.

¹⁸⁵ *Mt.* 27, 39-44; *Mc.* 16, 29-32; *Lc.* 23, 35-9.

¹⁸⁶ *Mt.* 12, 38-9; 16, 1-4; *Mc.* 11, 12; *Lc.* 23, 8-9.

¹⁸⁷ *Mt.* 8, 4; 9, 30; 12, 15-6; *Mc.* 1, 43-5; 5, 43; 8, 26; *Lc.* 5, 13-4; 8, 55-6.

¹⁸⁸ *Mc.* 13, 22.

¹⁸⁹ *Jb.* 4, 48.

¹⁹⁰ *Jb.* 20, 24-9.

¹⁹¹ *De a.c.* Prol. 2; *Orig.* fr. 118 Peter; *Fest.* s.v. *struere* e *sublimavit*; id. p. 220, 9; *Schol. Bob.* in *Cic. Sest.* p. 141, 15.

cava, al punto che «tutte le *virtutes* di tutti sono tanto grandi quanto vollero farle apparire grandi le tendenze di quelli che descrissero le imprese di ciascuno di loro»¹⁹². Come in un primo momento i notabili giudei, così più tardi i notabili romani dovettero ascoltare con scandalo le parole di un Messia che esortava a non cercare l'ammirazione della gente, i posti d'onore a tavola e nelle riunioni, i titoli di «maestro» e di «dottore»¹⁹³; che riteneva una disgrazia per i suoi discepoli il fatto che la gente parlasse bene di loro¹⁹⁴; che biasimava chi cercasse la propria gloria ed esaltava chi voleva la gloria del dio¹⁹⁵ in quanto la gloria terrena è data da Satana¹⁹⁶ e i giusti splenderanno come il sole soltanto nel Regno¹⁹⁷, cosicché in sintesi ciò che è eccelso per l'uomo è infame per il dio¹⁹⁸.

Mt. 6, 2; 5; 16: Io vi dico in verità che essi ricevono il loro premio.

Fortunam ex virtute era il motto di Catone¹⁹⁹: al grande premio, la gloria, si univa il premio meno vistoso ma più consistente, vale a dire il compenso in denaro per i meritevoli²⁰⁰ e parte del bottino per i vincitori in battaglia²⁰¹; ciò era santo e giusto, perché, come sempre, «furono i *maiores* a fissare una ricompensa specifica e caso per caso per i valenti e per i coraggiosi, come le dignità decurionali, quelle di aiutante del centurione, il dono di giavellotti e altri onori»²⁰². Con la diffusione del nuovo verbo a Roma si udiva dire: «quando dai un pranzo invita i mendicanti, i monchi, gli zoppi e i ciechi, e sarai felice, perché essi non hanno modo di contraccambiarti la cortesia, e il compenso di ciò ti sarà dato nella resurrezione dei giusti»²⁰³; un modo incisivo di esprimere quel concetto della rinuncia al compenso durante la vita per averlo nella vita futura che è alla base della morale cristiana²⁰⁴.

Mt. 6, 4; 6; 18: Il padre tuo che ti guarda in segreto ti compenserà.

È il concetto precedente arricchito da un'ulteriore notazione: *en tô kryptô*, «in segreto»; e il «far bene in segreto» contrapposto al «far bene palesemente» è il pernio attorno a cui gira l'intero discorso sull'elemosina, la preghiera e il digiuno, così come alla stessa idea si riferisce in modo evidente la successiva metafora dell'«entrare per la porta stretta»²⁰⁵. L'intero messaggio evangelico è imperniato sulla concezione della verità come *palesare ciò che è nascosto*: Gesù non vuole, come si è visto, che siano noti i suoi miracoli; ma lo stesso divieto vale per la sua qualità di Cristo²⁰⁶ e per la sua trasfigurazione sul monte²⁰⁷; a volte

¹⁹² Fl. Vopisc. *Prob.* 1.

¹⁹³ *Mt.* 23, 5-8; *Mc.* 12, 30-2; *Lc.* 11, 43.

¹⁹⁴ *Lc.* 6, 26.

¹⁹⁵ *Jb.* 5, 41; 7, 18; 8, 50; 12, 43; cfr. *I Cor.* 3, 21.

¹⁹⁶ *Mt.* 4, 8-9; *Lc.* 4, 6.

¹⁹⁷ *Mt.* 13, 43.

¹⁹⁸ *Lc.* 16, 15.

¹⁹⁹ Fr. 83 Peter.

²⁰⁰ Front. p. 123, 2; Fest. p. 350, 26.

²⁰¹ Fest. s.v. *viritim*; p. 388, 7.

²⁰² Fest. p. 220, 9.

²⁰³ *Lc.* 14, 13-4.

²⁰⁴ *Mt.* 19, 27-30; *Mc.* 10, 29-30; *Lc.* 18, 28-30; *Jb.* 5, 29; 16, 23-7.

²⁰⁵ 7, 13-4.

²⁰⁶ *Mt.* 16, 20; *Mc.* 3, 12; 8, 30; *Lc.* 4, 41; 9, 21.

²⁰⁷ *Mt.* 17, 9; *Mc.* 9, 9.

persino la sua presenza in un qualche luogo deve essere ignorata²⁰⁸; nel quarto Vangelo ripete che i Giudei non conoscono né lui né il Padre²⁰⁹; la verità che alle folle egli adombra mediante parabole, la dice in segreto e in modo dispiegato ai discepoli²¹⁰ che qualche volta non la intendono neanche loro²¹¹; il Regno è come un tesoro nascosto che solo pochi conoscono²¹², ma ciò che ora è segreto sarà poi manifestato a tutti²¹³; saranno smascherati gli ipocriti che nascondono la sporcizia del loro animo sotto un aspetto decoroso²¹⁴, i falsi cristi e falsi profeti²¹⁵ e il maestro di tutti costoro, Satana padre della menzogna²¹⁶. A Roma il concetto cristiano di verità era destinato a urtare contro quello catoniano secondo il quale essa è *non nascondere ciò che è palese*²¹⁷: di nuovo, mondo ctonio del mistero contro mondo nomadico del deserto dove nulla si nasconde.

Mt. 6, 5-6: E quando pregate, non siate come gli ipocriti: perché essi amano pregare stando ritti in piedi nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze per esser veduti dalla gente... Tu, quando preghi, entra nella tua camera e, dopo aver chiuso la porta, prega pure il padre tuo in segreto.

Il tema della segretezza è qui svolto nell'accezione religiosa: vien predicato il *carattere privato del culto*. Un simile principio religioso avrebbe suscitata l'indignazione del Censore romano, che considerava temerario e sacrilego «collocare in casa' come se fossero suppellettili le statue degli dèi, che sono riproduzioni dei loro visi»²¹⁸, deplorava il fatto che «una volta tutti traevano gli auspici fuori dell'Aventino, ora anche all'interno degli edifici»²¹⁹, considerava «solenni» (*sollemnia*) le cerimonie sacre²²⁰.

Mt. 6, 7: Pregando, poi, non sproloquiate come gli ipocriti: essi credono infatti che nel loro lungo parlare trovino maggiore ascolto. 6, 10: Sia fatta la tua volontà, anche sulla terra come in cielo.

Siamo sempre nel campo della preghiera, ma ancora una volta troviamo una notazione aggiuntiva: *la preghiera non è formula rituale, ma sottomissione alla divinità*. Le rigide prescrizioni catoniane sulla liturgia, che occupano alcuni capitoli del *Trattato di agricoltura*²²¹, le invocazioni agli dèi con le quali il Censore cominciava i suoi discorsi perché così facevano i *maiores*²²², la formula magica (*carmen*) che egli consigliava di recitare per curare le slogature²²³, parlano di una re-

²⁰⁸ Mc. 7, 24; Jb. 7, 10.

²⁰⁹ Jb. 8, 19; 55.

²¹⁰ Mc. 4, 10-2; 33-44; Lc. 8, 9-10; cfr. Jb. 2, 20-1.

²¹¹ Lc. 9, 45.

²¹² Mt. 13, 44.

²¹³ Mt. 10, 26-7; Mc. 4, 21-2; Lc. 8, 16-7; 11, 33-6; 12, 2-3.

²¹⁴ Mt. 23, 25-8; Lc. 11, 39; 44.

²¹⁵ Mt. 7, 15-23; 24, 5; Mc. 13, 5-6; 21-2; Lc. 21, 8; Il Cor. 11, 3-4; 13-5; Phil. 3, 2; Il Petr.

2, 1-22; I Job. 4, 1-6; II Job. 7-11.

²¹⁶ Jb. 8, 44; II Cor. 11, 14.

²¹⁷ De a.c. V, 4; Isidor. 754.

²¹⁸ Char. p. 160, 30.

²¹⁹ Fest. s.v. *prosimurium*.

²²⁰ Fest. p. 466, 22.

²²¹ CXXXII-CXLI.

²²² Serv. ad Aen. XI, 301.

²²³ Plin. N. H. XXVIII, 2.

ligiosità formale e codificata. La preghiera di cui parla Gesù («sia fatta la tua volontà») o quella che egli stesso pronunzia nell'orto di Getsemani prima di essere arrestato e giudicato («non come voglio io, ma come vuoi tu»²²⁴) non ha bisogno di lunghe giaculatorie come quella degli scribi²²⁵ ma, in base al principio dell'inesauribile preveggenza divina, si rimette al dio: a lui si arriva, come già dicevano i profeti, con l'amore, non con gli olocausti²²⁶.

Mt. 6, 9: Così dunque voi pregherete: padre nostro nei cieli, sia santificato il tuo nome.

Quanto sacro sia per la *virtus* il *paterfamilias*, lo si è visto; e quanto fosse importante nella morale romana il legame di sangue lo attesta il frammento 81 Peter di Catone, dove è ricordata l'antica norma in virtù della quale, «se uno ha spezzato un arto o rotto un osso, per la legge del taglione viene punito il suo parente più prossimo»: *patrem primum, postea patronum*, «prima il padre e poi il protettore»²²⁷, così il Censore sintetizzava la priorità della famiglia di sangue sul legame elettivo voluta dai *maiores*. Per quanto concerne la famiglia di sangue, i Vangeli si muovevano in senso diametralmente opposto: per essere discepoli di Gesù bisogna odiarla²²⁸, essere da essa odiati e disprezzati²²⁹; e per quanto riguarda il *paterfamilias*, egli non merita nemmeno che si indugi a seppellirlo quando muore²³⁰. Gesù stesso rinnega esplicitamente la propria famiglia di sangue: ad essa sostituisce quella in cui egli ha solo il padre celeste e chiama madre e fratelli i suoi discepoli, che obbediscono a quel padre come la moglie e i figli nella famiglia patriarcale obbedivano al patriarca²³¹; analogamente i cristiani rinnegheranno il padre terrestre per quello celeste²³², abbandoneranno la famiglia carnale per averne una spirituale²³³ e si ameranno tra loro come fratelli²³⁴. Contro la priorità della famiglia i cristiani portavano a Roma la priorità del legame elettivo.

Mt. 6, 10: Venga il tuo regno.

La predicazione di un «regno dei cieli», o «regno del dio», colpiva al cuore la *virtus*, tutta basata sulla *res publica* romana che, all'arrivo dei primi cristiani, era già impero: *re publica communiter uti oportet* scriveva Catone²³⁵; cosicché per lui era sempre bene ciò che giovava alla *res publica*²³⁶, alla *civitas*²³⁷. Su questo punto lo scontro era così violento che, contrariamente a quelli finora delineati, si verifica già in Palestina ed ha Gesù stesso per protagonista: ai regni politici,

²²⁴ Mt. 26, 39; Mc. 14, 36; Lc. 22, 42.

²²⁵ Lc. 20, 47.

²²⁶ Mt. 9, 13; 12, 7; 23, 23; Mc. 12, 33-4.

²²⁷ Gell. V, 13, 2.

²²⁸ Lc. 14, 26.

²²⁹ Mt. 10, 36; Mc. 13, 12-3; Lc. 12, 53; 21, 16; cfr. Mc. 6, 4.

²³⁰ Mt. 8, 21-2; Lc. 9, 59-60.

²³¹ Mt. 12, 46-50; Mc. 3, 31-5; Lc. 8, 19-21.

²³² Mt. 23, 9.

²³³ Mt. 19, 29; Mc. 1, 20; 10, 7; 20-30; Lc. 18, 29-30.

²³⁴ Rom. 12, 10; I Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; I Petr. 1, 22; 3, 8; II Petr. 1, 7.

²³⁵ Fest. s.v. *struere*.

²³⁶ Cic. *De rep.* II, 1, 2; Fest. p. 266, 29; 364, 17; Prisc. p. 228, 3; cfr. Gell. XI, 18, 18.

²³⁷ Cic. *De rep.* II, 1, 1; Diomed. I, p. 289.

che sono in potestà del Maligno²³⁸, egli oppone un regno non politico, dove nessuno ha potere e signoria su altri²³⁹; ciò preoccupa i sacerdoti, che temono una rappresaglia romana sull'intera nazione giudea²⁴⁰ dato che chi si fa re si oppone a Cesare²⁴¹, e Gesù deve spiegare prima agli Erodiani che non intende negare il tributo all'imperatore²⁴², poi allo stesso governatore romano che il suo regno non è di questo mondo²⁴³, facendosi capire assai più dal Romano che dai suoi conterranei, ma finendo per essere crocifisso col nome di «re dei Giudei» scritto sulla croce²⁴⁴.

Mt. 6, 19-20: Non accumulatevi tesori sulla terra, dove la tarma e la ruggine distruggono e dove i ladri perforano e rubano: il tesoro, fatevelo in cielo. 6, 24: Nessuno può servire due signori: o odierà il primo e amerà il secondo, o si affeziona al primo e non terrà in alcun conto il secondo. Non potete servire Dio e Guadagno.

«Per quanto mi riguarda — scriveva Catone — ognuno ha il diritto di usare e godere ciò che è suo»²⁴⁵; e di fronte ai ladri proponeva il procedimento giudiziario²⁴⁶, non l'alternativa celeste. I Vangeli giungono con un messaggio di povertà: poveri sono, per libera rinuncia alla proprietà, il Battista²⁴⁷ e gli apostoli²⁴⁸, perché hanno compreso che le ricchezze sono un inganno²⁴⁹, che il Regno è dei poveri affamati²⁵⁰ e non dei ricchi satolli²⁵¹, che un quattrino donato da un povero vale più delle tronfie elemosine dei ricchi²⁵². Matteo nel «discorso della montagna», Luca nelle parabole del ricco stolto²⁵³ e del fattore infedele²⁵⁴, portano al mondo romano le scelte poste da Gesù ai Giudei: o il tesoro deteriorabile o quello eterno; ad esse il quarto Vangelo aggiunge il dilemma tra pane terrestre e pane celeste²⁵⁵, che è come dire tra sicurezza momentanea e certezza eterna.

Mt. 6, 25: Non datevi pensiero della vostra vita... né del vostro corpo.

«La vita umana è un po' come il ferro: se la eserciti, si logora; se non la eserciti, tuttavia, la ruggine la uccide»: questa arguta massima catoniana²⁵⁶ sintetizza la preoccupazione romana per la sopravvivenza, che sembra qui collocata in mezzo tra iperattività e inerzia, ma che Catone ritiene generalmente conciliabile col

²³⁸ Mt. 4, 9; Lc. 4, 6.

²³⁹ Mc. 10, 42.

²⁴⁰ Jb. 11, 47-53.

²⁴¹ Jb. 19, 12.

²⁴² Mt. 22, 15-21; Mc. 12, 13-7; Lc. 20, 19-26.

²⁴³ Jb. 18, 36.

²⁴⁴ Mt. 27, 37; Mc. 15, 26; Lc. 23, 38; Jb. 19, 19-22.

²⁴⁵ *Suum cuique per me uti atque fruit licet* (Gell. XIII, 24, 1).

²⁴⁶ Id. XI, 18, 18.

²⁴⁷ Mt. 3, 4.

²⁴⁸ Mt. 10, 9-10; Mc. 6, 8-9; 10, 28; Lc. 5, 11; 9, 3; 10, 4.

²⁴⁹ Mt. 13, 22; Mc. 4, 19; Lc. 8, 14.

²⁵⁰ Lc. 6, 20-1.

²⁵¹ Mt. 19, 23-4; Mc. 10, 23-5; Lc. 6, 24-5; 18, 24-6.

²⁵² Lc. 21, 1-4.

²⁵³ 12, 13-21.

²⁵⁴ 16, 1-13.

²⁵⁵ Jb. 6, 27-59.

²⁵⁶ Gell. XI. 2.

*labor*²⁵⁷ del *vir industrius*²⁵⁸. Gesù preferisce invece Maria a Marta, e cioè la vita contemplativa al lavoro²⁵⁹, ben sapendo che «chi ama la sua vita la perderà, e chi odia la propria vita in questo mondo la conserverà in vita eterna»²⁶⁰, per cui esorta i suoi discepoli a non temere chi può al massimo uccidere il corpo²⁶¹, una volta che nella resurrezione avranno un corpo che non muore²⁶². Anche la «magnificenza del sepolcro», che Catone²⁶³ concedeva ai corpi dopo la morte, era disdegnata da Gesù: la debole carne umana, inutile senza lo spirito divino²⁶⁴, riceve sepolcri e monumenti solo dagli ipocriti²⁶⁵, dai «morti che seppelliscono i loro morti»²⁶⁶.

Mt. 6, 32-33: Il vostro padre celeste sa che vi servono tutte queste cose: e allora cercate per prima cosa la sua giustizia e il suo regno, e tutto ciò vi sarà dato in aggiunta.

Mi sembra inutile tornare dettagliatamente sulle numerose esortazioni di Catone²⁶⁷ a rispettare scrupolosamente la giustizia codificata nelle leggi e nelle tradizioni romane; così come è superfluo elencare i passi evangelici, innumerevoli e ben noti, che rafforzano le massime morali con la menzione della giustizia divina che le sancirà nell'eterno. Come sempre, nella Roma dei primi tre secoli si scontrano umano e divino, visibile e invisibile, presente e futuro.

Mt. 6, 34: Non datevi dunque pensiero del domani, poiché il domani penserà a se stesso: all'oggi bastano i suoi guai.

Si tratta, ovviamente, del domani immediato (la salvezza della vita del corpo menzionata pochi versetti prima) e non del domani garantito dalle promesse divine. Su questo piano di quotidianità la *virtus* si compendia nel paradigma della formica presente nella favola di Fedro, e cioè nella laboriosa previdenza attraverso la quale *virtus exhibet solidum decus*²⁶⁸, né scarseggiavano in Catone²⁶⁹ massime dello stesso tenore: assai temeraria doveva apparire alla *nobilitas* l'etica da cicale, coerente col concetto religioso dell'apocalisse imminente ma non certo con la saggezza dei *maiores*, che il Vangelo di Luca²⁷⁰ e le epistole paoline²⁷¹ insistentemente ribadivano.

Mt. 7, 1-3: Non giudicate affinché non siate giudicati: sarete infatti giudicati col criterio con cui giudicherete e misurati col metro che userete nel misurare. Perché tu guardi il fuscello che è nell'occhio del fratello tuo e non vedi la trave nel tuo stesso occhio?

²⁵⁷ Gell. XVI, 1, 1.

²⁵⁸ Fest. s.v. *struere*; cfr. Serv. ad Georg. II, 95.

²⁵⁹ Mt. 10, 38-42.

²⁶⁰ Jb. 12, 25; cfr. Mt. 10, 39; 16, 25; Mc. 8, 35; Lc. 9, 24.

²⁶¹ Mt. 10, 28; Lc. 12, 4.

²⁶² Mt. 22, 30; Mc. 12, 25; Lc. 20, 36; I Cor. 15, 42.

²⁶³ Fr. 16 Peter.

²⁶⁴ Mt. 24, 41; Mc. 14, 38; Jb. 6, 63.

²⁶⁵ Mt. 23, 29.

²⁶⁶ Mt. 8, 22; Lc. 9, 60.

²⁶⁷ De a.c. V, 2; fr. 13, 81, 82 Peter; Gell. XIII, 25, 12.

²⁶⁸ Phaedr. 25, 25.

²⁶⁹ De a.c. II, 7; XXXIX, 1; Gell. IV, 2; XIII, 25, 14; XVI, 1, 1; Fest. s.v. *vetricularia*; p. 350, 26.

²⁷⁰ 10, 38-42; 12, 22-32; 21, 14-5.

²⁷¹ Phil. 4, 6; I Tim. 6, 6-8; Hebr. 13, 5.

Giudicare era la funzione dei censori, e Catone di tale funzione fu l'acme, come gli storici e i frammenti delle sue orazioni attestano: la *virtus* è nata e cresciuta come etica censoria, e lo si è visto a suo luogo. In questo arcigno mondo etico irrompono non solo il «discorso della montagna», in cui Gesù invita a non giudicare, ma la prima epistola ai Corinzi, dove Paolo rifiuta perfino di giudicare se stesso²⁷², e il quarto Vangelo, dove neanche Gesù giudica²⁷³. Ogni commento su questo conflitto morale è superfluo.

Mt. 7, 6: Non date ciò che è santo ai cani, e le vostre perle non gettatele davanti ai porci: ché non accada che le calpestino coi piedi, si rivoltino e vi facciano a pezzi.

Gesù amava ritrarsi, solo o coi discepoli, in luoghi solitari, lontano dalla folla che lo assediava²⁷⁴; a maggior ragione, come già aveva fatto ancora in braccio a sua madre²⁷⁵, egli si sottraeva alle persone pericolose²⁷⁶ e lo stesso comportamento suggeriva agli apostoli²⁷⁷: «siate prudenti come serpenti e timidi come colombe» diceva ai dodici²⁷⁸; egli stesso ebbe la prudenza del serpente finché non venne la sua ora, la remissività della colomba quando scoccò l'ora del sacrificio. Questi comportamenti di tipo «femminile» offrivano un'alternativa a quello «virile» voluto dalla *virtus*, che è appunto l'etica della virilità: far fronte ai pericoli non con prudenza o con mansuetudine, ma *con coraggio*; e in effetti essere *boni et strenui* è per Catone²⁷⁹ la massima gloria.

Mt. 7, 7: Chiedete e vi sarà dato, cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto.

L'orgoglio catoniano, il non volere se non ciò che si è meritato²⁸⁰, si trova ora di fronte uno dei principi basilari della morale cristiana, l'*umiltà*²⁸¹: se l'amico importuno bussa e chiede quando siamo a letto, noi non dobbiamo avere ritegno a chiedere al padre celeste²⁸²; egli anzi preferisce gli umili ai superbi²⁸³, cosicché chi si innalza sarà umiliato, chi si umilia sarà esaltato, e il primo nel Regno sarà colui che si sarà fatto l'ultimo e il servitore di tutti²⁸⁴; umile ancella del dio è Maria²⁸⁵ e umile nel più profondo del cuore è lo stesso Gesù²⁸⁶ che non è venuto per essere servito, ma per servire²⁸⁷ o per sottomettere gli uomini a un giogo assai dolce e a un carico leggero²⁸⁸. È, in fondo, un aspetto del conflitto che precede: l'umiltà di essere prudenti e mansueti contro l'orgoglio del coraggio e della difesa a oltranza contro i nemici.

²⁷² 4, 3.

²⁷³ *Jb.* 3, 17; 8, 11; 15; 12, 47.

²⁷⁴ *Mc.* 6, 31; *Lc.* 4, 42; 5, 16; 9, 10.

²⁷⁵ *Mt.* 2, 13.

²⁷⁶ *Mt.* 4, 12; *Lc.* 4, 30; *Jb.* 6, 15; 7, 1; 30; 44; 8, 20; 59; 10, 39; 11, 54.

²⁷⁷ *Mt.* 10, 23.

²⁷⁸ *Mt.* 10, 16.

²⁷⁹ Gell. XVIII, 13, 3; Fest. p. 220, 9.

²⁸⁰ Fest. p. 350, 26; Isid. *Etyim.* XX, 3, 8.

²⁸¹ *Rom.* 12, 16; *Coloss.* 3, 12; *Eph.* 4, 2; *I Petr.* 3, 8.

²⁸² *Lc.* 11, 5-13.

²⁸³ *Lc.* 1, 52; *Jac.* 4, 6; *I Petr.* 5, 5.

²⁸⁴ *Mt.* 18, 4; 20, 25-7; 23, 10-2; *Mc.* 9, 35; 10, 42-4; *Lc.* 9, 48.

²⁸⁵ *Lc.* 1, 48.

²⁸⁶ *Mt.* 11, 29.

²⁸⁷ *Mt.* 20, 28; *Mc.* 10, 45.

²⁸⁸ *Mt.* 11, 30.

Mt. 7, 12: Dunque tutto ciò che volete che le persone vi facciano, così anche voi fatelo a loro.

Questa massima, considerata la definizione stessa della morale come categoria e ritenuta coincidente con la prima formulazione kantiana dell'imperativo categorico, era stata espressa da tutti i sapienti del mondo antico, ma sempre *in forma negativa* («non fare agli altri ciò che non vuoi ti sia fatto»); né fa eccezione l'alfiere della *virtus*, che con indignazione chiedeva: «Ciò che li accusiamo di aver voluto fare, saremo noi i primi a farlo?»²⁸⁹. Qui lo scontro delle due morali è formale: l'elemento degli universali rapporti umani per la *virtus* è semplice rispetto, per la *caritas* è concreta solidarietà.

Mt. 7, 24: Dunque, chiunque ascolta queste mie parole e le mette in atto somiglierà a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia.

È la conclusione dell'intero discorso, che puntualmente completa la svalutazione di *ciò che si vede* contrapponendovi *ciò che si ode*: i miracoli sono irrilevanti, solo le parole contano, perché le parole di Gesù sono le parole del padre²⁹⁰, sono spirito e vita²⁹¹, chi le ode e ad esse crede passa da morte a vita eterna²⁹², chi le ode e le mette in atto è beato²⁹³; non il cibo che entra in bocca contamina l'uomo, ma le parole che ne escono²⁹⁴, e per la parola tutti saranno giudicati²⁹⁵ o meglio la parola stessa giudicherà²⁹⁶; Gesù «annunciava la parola»²⁹⁷, e al diverso modo di ascoltarla e di recepirla si riferiva la parabola del seminatore²⁹⁸, donde l'insistenza di Gesù sul sibillino «chi ha orecchie per intendere intenda»²⁹⁹. La parola finisce per entificarsi fuori del tempo in cui viene detta: nei due Vangeli più antichi Gesù pronuncia la splendida frase: «passeranno il cielo e la terra, ma le mie parole non passeranno»³⁰⁰; l'autore del quarto e l'autore dell'epistola detta la prima di Giovanni apostolo aprono le rispettive trattazioni con un prologo³⁰¹ asserente che, tutto all'inverso, la parola esiste fin dall'inizio dei tempi, identica col dio che si è poi fatto carne in Gesù. Questa splendente «metafisica della parola», conclusione e suggello dell'intera concezione etica cristiana, travolse la *virtus* come culto della vista e dei fatti pubblici, il concetto catoniano che le cose valgono più delle parole³⁰², il disprezzo del Censore per il *morbus loquendi*³⁰³. Nonostante il «fotismo», l'orgia di luce del quarto Vangelo, il cristianesimo è la dottrina di Gesù che nasce di notte al lume della stella d'oriente, che di notte guarisce i malati³⁰⁴, che di notte rivela misteri a Nico-

²⁸⁹ *Quod illos dicimus voluisse facere, id nos priores facere occupabimus?* (Gell. VI, 3, 26).

²⁹⁰ *Jb.* 14, 24.

²⁹¹ *Jb.* 6, 63.

²⁹² *Jb.* 5, 24.

²⁹³ *Lc.* 11, 28.

²⁹⁴ *Mt.* 15, 11-8; *Mc.* 17, 15-23.

²⁹⁵ *Mt.* 12, 36-7.

²⁹⁶ *Jb.* 12, 48.

²⁹⁷ *Mc.* 2, 2; 4, 33.

²⁹⁸ *Mt.* 13, 19-23; *Mc.* 4, 14-20; *Lc.* 8, 11-5.

²⁹⁹ *Mt.* 11, 15; 13, 9; 43; *Mc.* 4, 9; 23; *Lc.* 8, 8; 14, 35.

³⁰⁰ *Mt.* 24, 35; *Mc.* 13, 31.

³⁰¹ *Jb.* 1, 1-14; *I Job.* 1, 1-2.

³⁰² *Iul. Vict. Ars rhet.* p. 197.

³⁰³ *Gell.* I, 15, 8.

³⁰⁴ *Lc.* 4, 40.

demo ³⁰⁵, e ai discepoli ³⁰⁶, che di notte prega in Getsemani, che incessantemente invita alla veglia, che di notte risorge dal sepolcro; la dottrina del Regno che verrà di notte ³⁰⁷; la dottrina insegnata di notte nelle catacombe. L'adorazione nomadica della luce vi compare tardi: lo spirito è la preferenza agricola per il segreto sussurrato nel buio, per la magia della parola. La parola, esistita fin dalle origini, imperitura in futuro, è veramente — come il Cristo — l'alfa e l'omega.

³⁰⁵ *Lc.* 3, 2; 7, 50; 19, 39.

³⁰⁶ *Jb.* 13, 30.

³⁰⁷ *Mt.* 25, 6; *Lc.* 17, 34; *I Thess.* 5, 2; *II Petr.* 3, 10; *Apoc.* 3, 3; 16, 15.

IX CATO VICTUS VICTOREM CEPIT

La *virtus* si difese strenuamente dall'attacco al cuore che le veniva dalla Galilea: Crescente cinico attaccò Giustino; Luciano fece nel *Peregrino* la caricatura del cristiano, dipinto come un furbo ciarlatano; Frontone, Marco Aurelio e Galeno espressero il loro disgusto per la nuova morale; Plotino incaricò Porfirio di scrivere un'opera *Contro i cristiani*; e gli argomenti di tutti questi scrittori vennero riassunti da Celso, il cui *Discorso veritiero* è ricostruibile attraverso il libello *Contro Celso* di Origene. Quanto alle massime autorità romane, Traiano e Adriano rifiutarono di condannare i cristiani senza avere le prove dei misfatti di cui erano (spesso anonimamente) accusati; Commodo vide la sua concubina Marcia intercedere per i seguaci del nuovo verbo; Settimio Severo nel 202 vietò il proselitismo cristiano e giudaico¹; Alessandro Severo fu tollerante verso tutte le religioni senza fare eccezione per il cristianesimo; Massimino il Trace tornò alle persecuzioni di Nerone e di Domiziano; Filippo l'Arabo fu così benevolo che certuni lo sospettarono cristiano; Decio e Diocleziano portarono lo sterminio a livello sistematico; Galerio concesse il perdono e Costantino legalizzò la chiesa cattolica; Costanzo e Giuliano tentarono senza molto esito il ritorno al paganesimo; con Teodosio si ebbe la vittoria definitiva. Per impedire questa irresistibile avanzata gli imperatori si erano aggrappati a quegli stessi misteri orientali che prima ancora avevano incontrato l'ostilità statale: gli ultimi Antonini favorirono il culto frigio, Diocleziano e Giuliano onorarono Mithra, Aureliano e Costantino (prima della conversione) il *Sol Invictus*.

Questa resistenza a oltranza è chiarita abbastanza bene sia dagli scritti degli apologeti cristiani, sia da quelli dei loro avversari. Celso, il più acuto e informato di tutti i critici, attacca senza dubbio il lato religioso del cristianesimo, riducendo la resurrezione di Gesù a sogno di donnette isteriche; ma, soprattutto, confuta punto per punto il «discorso della montagna» in nome della *virtus*. Dovendo deificare un uomo, non era forse meglio scegliere «qualcuno di quelli che sono morti *virilmente*», dal mitico Eracle allo stoico Anassarco? Perché i cristiani non si rivolgono mai ai dotti e ai padri di famiglia, ma cercano i fanciulli, le donne, la gente rozza e volgare, istigandoli contro l'autorità del padre e del nobile? E perché mai preferire i peccatori (che, a parerè di Celso, non si correggeranno mai né per amore né per forza) e scartare i giusti? Perché prestare orecchio ai loro piagnistei di pentimento, che sono solo adulazioni rivolte al dio per far dimenticare le precedenti infamie e strappare un perdono immeritato? Perché preferire i fanciulli ai sapienti, se non per la ragione che solo i fanciulli possono prestare orecchio alla ridicola dottrina del Messia, inaccettabile a chiunque abbia un briciolo di ragione? Perché rifiutare le pubbliche cerimonie e l'omaggio a coloro che

¹ Spartian. *V. Sev.* 17, 1.

le presiedono, ma nello stesso tempo vivere nella società romana e godere dei suoi benefici? Perché mai mettersi al di sopra della distinzione tra nazioni, se solo dalle singole nazioni sono venute le morali, le religioni, le filosofie, compreso il giudaismo? Perché negare ossequio ai grandi della terra, il cui potere, se esiste, deve essere riconosciuto perfino dal dio cristiano? Non molto diverso è il discorso del pagano Cecilio, personaggio del dialogo di Minucio Felice intitolato *Ottavio*: i cristiani, «congrega oscura e timorosa della luce del giorno, muta al sole e loquace nell'ombra», i cristiani, «miseri come sono, osano perfino beffarsi delle cariche sacerdotali e disprezzare le porpore, essi così ben vestiti!»²; «si riconoscono tra loro con segni convenzionali, amandosi a vicenda quasi ancor prima di conoscersi [...] si chiamano tutti fratelli e sorelle»; ogni delitto loro attribuito può essere vero, «date le loro riunioni nascoste e notturne»; «dicono che nelle loro cerimonie figurino un uomo punito per un grande delitto col funebre legno della croce»³; «delle cose oneste ci si vanta alla luce del sole: sono i delitti che si tengono nascosti»⁴; «i Romani hanno forse bisogno del vostro dio per comandare, regnare e trarre tributi da tutte le regioni e signoreggiare su di voi?»⁵; ecc. L'editto di Galerio ricorda che in passato i cristiani sono stati perseguitati perché «sono arrivati a tal punto di follia e di stupidità da non osservare più le tradizioni degli antichi, forse introdotte dai loro antenati, ma da farsi, a loro piacere ed arbitrio, delle leggi che strettamente osservano e da tenere le loro assemblee in luoghi diversi da quelli prescritti». Significativamente, le fonti cristiane confermano il punto di attrito: «E voi — scrive Giustino⁶ — sentendo dire che noi aspettiamo un regno pensate, senza distinguere, che parliamo di un regno umano, mentre noi intendiamo quello del dio»; e l'ignoto cristiano (probabilmente un certo Quadrato) autore dell'*Epistola a Diogneto* conferma che «i cristiani abitano la propria patria, ma come pellegrini; prendono parte a tutto come cittadini, ma tutto subiscono come stranieri; ogni terra straniera è loro patria, e ogni patria è per loro straniera». È questo, per l'appunto, il pernio dell'insanabile contrasto, per i pagani come per i cristiani: i nuovi credenti sono formalmente romani, ma sostanzialmente senza nazionalità.

Il problema del rapporto con l'autorità era molto delicato per i cristiani: nei sinottici la potestà politica è in potere di Satana⁷ ed è del tutto assente nel Regno⁸; nel quarto Vangelo⁹ e nelle epistole¹⁰ deriva direttamente dal dio; Ireneo¹¹ interpreta Matteo e Luca nel senso che il demonio mente; Origene¹² ribadisce la separazione tra Stato politico e regno del dio implicita nella risposta sul tributo a Cesare. Sotto queste metafore si nascondeva una realtà sociopolitica assai più concreta: l'impero romano aveva, con le sue conquiste, arricchito sempre di più i ricchi e impoverito i già poveri; la prosperità scomparve del tutto a parti-

² Oct. 8.

³ C. 9.

⁴ C. 10.

⁵ C. 12.

⁶ Apol. I, 11.

⁷ Mt. 4, 8-9; Lc. 4, 5-6.

⁸ Mt. 20, 25-6; Mc. 10, 42-3.

⁹ Jb. 19, 11.

¹⁰ Rom. 13, 1-8; Tit. 3, 1; I Petr. 2, 13-7.

¹¹ Adv. haer. V, 24, 3.

¹² In Matth. XXVII, 26.

re dal 100 d.C. e lo Stato si corruppe al punto che gli imperatori giocarono, per salvarlo, la carta dell'accentramento orientale; il cristianesimo predicò il Regno tra plebi impoverite e totalmente escluse dalle leve del potere, ormai del tutto disinteressate ai nobili concetti della *virtus*; il problema del rapporto con l'autorità era nel suo fondo il problema della penetrazione o meno del messaggio nelle classi dirigenti. Se l'impero ormai in sfacelo si aggrappò al mitraismo, ciò avvenne perché il mitraismo, tra le molte religioni misteriche, aveva maggior presa nelle gerarchie militari, le uniche ormai dotate di un potere effettivo; e la conversione di Costantino fu il riconoscimento del fatto che ormai il cristianesimo stava soppiantando il mitraismo anche nel mondo militare, tanto è vero che il segno del Cristo venne assorbito da Roma come insegna guerresca e alla vigilia di una battaglia decisiva. La corrente paolino-giovannea aveva ormai il sopravvento, e attraverso il compromesso col potere il cristianesimo vincitore si avviava ad assorbire a sua volta la *virtus* e ad impadronirsi dell'autorità dopo averne riconosciuto il fondamento trascendente.

Questo ircocervo, questo ibrido indefinibile cui possiamo ridurre l'impero cristianizzato, non era facilmente inquadrabile in un sistema etico imperniato sul «discorso della montagna»; tanto più che le invasioni barbariche indebolivano la struttura politica, creando vuoti di potere e inevitabili supplenze ecclesiastiche, e d'altro canto accomunavano romanità e cristianesimo in una difesa delle tradizioni esistenti contro le nuove concezioni etiche germaniche. Un impero prima tollerante, poi dogmaticamente cristiano, poneva grossi problemi dottrinali a uomini come Ambrogio e Agostino, troppo cristiani per transigere apertamente sui principi etici evangelici, troppo imbevuti di cultura romana per liquidare la *virtus* come errore ormai superato. Ambrogio, che seppe punire Teodosio quando si dimostrò cristiano solo a parole, rivelò le difficoltà che avvertiva a livello morale allorché ricorse alla distinzione tra «ordinazione del potere» (che viene da Dio come vogliono Paolo e il quarto evangelista) e «ambizione del potere» (che è ispirata dal demonio come suggeriscono Matteo e Luca) concludendo che «non l'autorità è un male, ma il desiderio di goderne»¹³; più o meno analoga era l'interpretazione che dei testi paolini dava Isidoro Pelusiota, secondo il quale Paolo era stato frainteso allorché gli si attribuiva l'asserzione dell'origine divina anche dei poteri esercitati in modo empio e sacrilego. D'altro lato l'editto di Graziano, Valentiniano II e Teodosio col quale il cristianesimo era riconosciuto religione di Stato conteneva la dichiarazione che gli eretici «debbono essere puniti non solo dalla vendetta divina, ma anche dal potere che la volontà celeste ha accordato a noi (= agli imperatori)»; e il successivo editto firmato da Valentiniano III e Teodosio II precisava meglio il principio stabilendo «che se un vescovo chiamato a giudizio dal papa trascurasse di obbedire, il governatore della provincia lo costringa». Dall'epistolario di Agostino¹⁴ risulta che il vescovo di Ippona, dapprima contrario alla costrizione teodosiana, accettò poi che i Donatisti fossero perseguiti dall'autorità imperiale, purché «con spirito paterno». Un filosofo di razza come Agostino non poteva rimanere oscillante in queste posizioni di compromesso senza chiarire il rapporto tra stato romano e chiesa romana: scrisse per-

¹³ *Expos. in Luc.* V, 29.

¹⁴ Si vedano le epistole 93, 133 e 185.

ciò la monumentale *Città di Dio* in 22 libri, nella quale affrontava risolutamente il rapporto tra *virtus* profana e *caritas* divina; o, per usare il linguaggio agostiniano, tra città terrena (identificata generalmente nello Stato romano pagano) e città celeste.

Agostino scrive il suo trattato per rispondere alle critiche di quei pagani, che dopo il saccheggio di Roma fatto da Alarico nel 410, accusavano i cristiani di avere tolto alla città la protezione degli dèi che l'avevano sempre salvata dalla minaccia dei barbari: il suo scopo è dimostrare che gli dèi non solo non avevano mai salvato Roma, ma neanche avevano mai dettato ai massimi eroi romani quella *virtus* grazie alla quale essi avevano respinto per tanti secoli le minacce esterne. Il quadro stesso dell'opera suggerisce la netta distinzione tra religione romana e morale romana: la prima è assolutamente e totalmente falsa; la seconda, interamente fondata sui meriti umani e quindi mai appoggiata dai falsi dèi come la carità cristiana si fonda per intero sul vero Dio, spesso raggiunge con le sole forze dell'uomo risultati ammirevoli; Agostino, insomma, non intende negare la validità di alcuni principi della *virtus*, né la sublimità della condotta di coloro che seppero correttamente applicarli, ma solo il nesso, ogni e qualsiasi nesso, tra quei principi e il politeismo greco-romano. Gli dèi non seppero dare ai Romani un solo principio morale valido¹⁵ e i pochi veri moralisti non parlarono spinti dagli dèi¹⁶: ciò consente ad Agostino di elogiare la *virtus* al punto di introdurla nel cristianesimo col dichiarare che la *virtus vera* era l'eroismo dei Martiri¹⁷; inferiori ai Martiri sono gli eroi della storia romana, tra i quali Catone Uticense ebbe una *virtus* «di gran lunga più vicina alla verità»¹⁸ che non Cesare, essendo molto meno desideroso di gloria, ma fu a sua volta superato da Attilio Regolo (particolarmente caro ad Agostino come insigne esempio di *virtus*¹⁹) perché mentre Catone si tolse la vita, Regolo subì volontariamente il supplizio come i Martiri cristiani²⁰. Amore di libertà e di gloria spinsero i Romani a cose mirabili: Muzio Scevola, Camillo, i due Decio Mure, Marco Pulvillo, Regolo, Valerio, Cincinnato, Fabrizio, costruirono «quell'impero tanto vasto e tanto eterno, illustre e glorioso per le *virtutes* di così grandi uomini»²¹; ciò deve portare i cristiani a non insuperbirsi neanche del martirio, dato che ciò che essi affrontano con l'aiuto di Dio quei pagani seppero affrontarlo con le loro sole forze. L'anima romana, tanto moralmente elevata nei Regoli, Scevola, Scipioni, Fabrizi, troverebbe il suo degno oggetto in Cristo: ebbe gloria, ma le mancò la vera religione; la *virtus* e la gloria di coloro che, per dirla con Virgilio²², «col loro sangue ci hanno preparato questa patria», sono la *virtus* divina e la gloria agli occhi di Dio che i Martiri ebbero in dono nel momento in cui conquistavano l'altra patria, quella celeste²³. Ciò che quegli uomini seppero soffrire per l'umana gloria, sebbene volto ad un

¹⁵ II, 4.

¹⁶ II, 6.

¹⁷ V, 14.

¹⁸ *Longe...veritati...propinquior* (V, 12).

¹⁹ I, 15.

²⁰ I, 24.

²¹ *Illud imperium tam latum tamque diuturnum, virorum tantorum virtutibus paeclarum atque gloriosum* (V, 18).

²² *Aen.* XI, 24-5.

²³ II, 39.

fine perituro, può servire da modello a chi cerca la città celeste²⁴. I Romani antichi, pur non onorando il vero Dio, meritano che egli aumentasse il loro dominio e desse loro quella missione che Virgilio²⁵, con parole che più sopra abbiamo definito catoniane, sintetizza nel noto *parcere subiectis debellare superbos*²⁶; dopo aver creato grandi imperi in oriente, Dio volle un grande Stato in occidente, e lo affidò a uomini che cercavano la gloria, il che è un male minore²⁷, perché la *cupiditas humanae gloriae* è assai diversa dalla *cupiditas dominationis*²⁸; alla provvidenza divina, non al caso o agli influssi stellari, è dovuta la fortuna dell'impero romano e degli altri regni²⁹, ed è il vero Dio, non Giove, che, come dice Virgilio³⁰, *imperium sine fine dabit*³¹. Nel sermone 81 Agostino proclama che Roma non è morta: è stata castigata per la persecuzione del verbo cristiano, ma non distrutta.

Questo sottile *distinguo*, questo lodare la *virtus* per il suo essersi affermata non *grazie* agli dèi, ma *malgrado* gli dèi, al punto che, se i migliori Romani avessero avuto la conoscenza e la grazia del vero Dio, sarebbero stati pari ai Martiri, consente ad Agostino di recuperare i valori morali di Roma senza riconoscere il minimo merito alle sue credenze religiose. La *caritas* che sorresse i Martiri non solo non è più l'antitesi della *virtus*, ma è, come abbiamo osservato, la *virtus vera*; e presto la teologia cattolica riconoscerà come *virtutes* non solo le quattro descritte da Platone (le *virtutes cardinales*), ma anche la *fides*, la *sperantia* e perfino la *caritas*, che sono i valori evangelici e che diventano nel medio evo le *virtutes theologales*. Con questo meccanismo logico, che potremmo definire una specie di «filosofia del *come se*» (i grandi Romani *sarebbero* stati perfetti *se* avessero avuto la fede e la grazia divina), Agostino reintroduce i motivi etici catoniani, prospettando, in ultima analisi, un mondo solo cristiano a livello religioso, ma romano-cristiano a livello etico, quale fu appunto, e non senza riferimenti ai suoi scritti, il mondo medievale. Ricompare il «filo rosso» della *virtus*, e cioè il riferimento all'esempio e all'insegnamento dei *maiores*, anche se sotto forma di consenso, da parte di Agostino, ai richiami presenti negli autori latini: un verso di Ennio³², la confessione ciceroniana che quei *mores* e quei *vir*i nel I secolo a.C. non esistono più³³, la lode del Catone minore (l'Uticense) per i *maiores nostri*, per i *Romani veteres*³⁴. Il principio definitorio torna ad essere espresso, come nel Censore, in forma negativa: «non fate agli altri...»³⁵. La figura del *paterfamilias* riprende la sua autorità e la sua severità, anche se ora punisce non l'insubordinazione, ma il peccato³⁶; e, più in generale, l'ideale catoniano-paolino della superiorità maschile è percepibile nel fatto che Gesù, sempre chiamato *ánthropos* e

²⁴ V, 17.

²⁵ *Aen.* VI, 852.

²⁶ V, 12.

²⁷ V, 13.

²⁸ V, 18.

²⁹ V, 1-11.

³⁰ *Aen.* I, 278.

³¹ II, 39.

³² *Moribus antiquis res stat romana virisque* (II, 21).

³³ Ivi.

³⁴ V, 12.

³⁵ *Enarr. in Psalm.* 57, 1.

³⁶ *Civ. D.* XIX, 16.

mai *anér* nella versione dei Settanta, sempre *homo* e mai *vir* nella Vulgata (da Pietro ³⁷ o da Pilato ³⁸), abituato a definirsi egli stesso *ho hyiós tû anthrópu* o *filius hominis*, e dunque visto dagli evangelisti come «essere umano» assai più che come «maschio», viene presentato da Agostino ³⁹ come il *vir perfectus*, come il perfetto modello virile, come il paradigma della *virtus* pre-cristiana. La famiglia di sangue, raccolta attorno al *pater*, è sempre, per quanto turbata dalle discordie, la cellula prima del corpo sociale, e la *civitas*, lo Stato, la cellula seconda ⁴⁰, tanto che il vero *paterfamilias* modellerà la pace domestica sulla pace civica ⁴¹; e che nella *civitas* debba esservi un'aristocrazia dominante lo lascia sospettare il continuo elogio di Platone, del grande teorico di uno Stato rigidamente suddiviso in classi, proclamato il migliore tra tutti i filosofi ⁴² non solo nella concezione logico-metafisica ⁴³, che lo riavvicina alla scienza cristiana della verità ⁴⁴, ma anche nella morale, appunto ⁴⁵, assai vicina allo spirito severo e virile delle leggi romane ⁴⁶. Il dominio di un popolo sugli altri non viene più sentito da Agostino come violazione dell'annullamento delle differenze etniche in Cristo predicato dai Vangeli e da Paolo: l'*imperium sine fine* esaltato da Virgilio non è stato promesso da Giove, ma dal vero Dio ⁴⁷; i Romani antichi dunque, pur non onorando Dio, meritavano che egli accrescesse il loro dominio ⁴⁸, ed egli in effetti lo predispose *ab aeterno* ⁴⁹ servendosi di Roma, come di una seconda Babilonia, per unificare e pacificare il mondo ⁵⁰. Essendo ormai i popoli forti nelle armi, il piano divino non poteva realizzarsi senza «che fosse necessario sconfiggerli con imprese militari molto pericolose, con saccheggi tutt'altro che trascurabili dall'una e dall'altra parte e con spaventose fatiche» ⁵¹: l'evangelico *beati pacifici* viene salvato, in un simile contesto, con l'asserzione che la città terrena, quando le sue guerre e le sue vittorie avvengono per una causa giusta, tende alla pace, perciò guerre e vittorie non sono un male ⁵², ed è Dio stesso a determinare i tempi e gli esiti dei conflitti ⁵³, concedendo la vittoria a Scipione contro i Cartaginesi ⁵⁴, a Stilicone contro Radagaiso ⁵⁵, a Costantino contro Massenzio ⁵⁶ e soprattutto al prediletto Teodosio, che sconfisse il poderoso esercito dell'usurpatore Euge-

³⁷ Mt. 26, 72; Mc. 14, 71.

³⁸ Jh. 19, 5.

³⁹ Civ. D. XXII, 18.

⁴⁰ Civ. D. XIX, 5-7; 14.

⁴¹ Ivi, 16.

⁴² Civ. D. II, 14.

⁴³ VIII, 4-7.

⁴⁴ VIII, 11.

⁴⁵ VIII, 8.

⁴⁶ II, 14.

⁴⁷ I, 39.

⁴⁸ V, 12.

⁴⁹ V, 21.

⁵⁰ XVIII, 22.

⁵¹ *Quas opus esset ingentibus periculis et vastatione utrinque non parva atque horrendo labore superari* (ivi).

⁵² XV, 4.

⁵³ V, 22.

⁵⁴ III, 21.

⁵⁵ V, 23.

⁵⁶ V, 25.

nio «più pregando che combattendo» (*magis orando quam feriendo*), una volta che le armi nemiche, come attesta anche il poeta Prudenzio, venivano respinte da un fortissimo vento addosso a coloro che le avevano scagliate⁵⁷. Tornano a risuonare in Agostino i richiami catoniani alla concordia⁵⁸, all'amor di patria⁵⁹, alla precedenza della *res publica* (in questo caso quella ciceroniana) sulle questioni personali⁶⁰, al diritto di proprietà⁶¹ e di compenso terreno alla *virtus*⁶², al valore del lavoro⁶³ e perfino del commercio se onesto⁶⁴, alla santità del *iusiurandum*⁶⁵. Re, generali, magistrati, nazioni vittoriose, comandano ai soggetti come l'anima comanda al corpo⁶⁶, e cioè di pieno diritto; soldati, giudici e carnefici non hanno colpe se uccidono, perché lo fanno per obbedienza alla legittima autorità⁶⁷; il giudice ha comunque il pieno diritto di giudicare, purché nelle testimonianze e nella sentenza vi sia equità e non inganno⁶⁸. Città celeste e città terrena, con le loro distinte morali, possono concordare tra loro in alcune cose e discordare in altre⁶⁹, ma in questo secolo sono per forza di cose mescolate insieme⁷⁰ e debbono in qualche modo trovare un punto di accordo nelle regole di vita.

Il Medio Evo sviluppò questo tema a livello politico nell'interminabile diatriba sull'unità, distinzione, separazione e superiorità di potere ecclesiastico e potere politico. A livello etico la simbiosi tra morale aristocratica e morale cristiana fu definitivamente consacrata, culminando nella *Renovatio Imperii* di Ottone III e nella formula contenuta nel notissimo «privilegio» del 998: *Romam caput mundi profitemur, Romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum testamur*, e non dimentichiamo che furono proprio gli Ottoni a fondere la dignità vescovile con quella feudale. I temi catoniani, i pilastri della *virtus*, furono tutti ufficialmente sanciti dalla chiesa cattolica: l'autorità paterna traspare nell'uso frequente del titolo di «padre» su per la gerarchia ecclesiastica, fino al Santo Padre che è il pontefice; la superiorità sociale del maschio rimase salda nel perdurante divieto del sacerdozio alle donne, nella leggenda della papessa Giovanna, nell'adozione della legge salica presso tutte le dinastie dei paesi cattolici; la severità morale verso la donna riemerse nei processi alle streghe, alle aduletere, alle avvelenatrici; l'importanza del vincolo di sangue si esprime nel crescente nepotismo ecclesiastico, oltre che nella sanzione papale all'ereditarietà dei feudi; l'accento sulla differenza di nascita e di rango venne messo dall'alto lignaggio di quasi tutti i papi e vescovi; la santità della guerra si fece sentire nel *Deus vult* che guidò le crociate, non escluse quelle contro gli eretici, e a livello più autorevolmente teorico nella

⁵⁷ V, 16.

⁵⁸ XIX, 13.

⁵⁹ II, 39; V, 16.

⁶⁰ XIX, 21.

⁶¹ *In Job.* 6.

⁶² *Civ. D.* V, 12; 15.

⁶³ *De Gen. ad litt.* VIII, 8, 15-6.

⁶⁴ *Enarr. in Ps.* 70, 1, 17.

⁶⁵ *Civ. D.* I, 15.

⁶⁶ *C. Iul.* IV, 61.

⁶⁷ *De l. arb.* 1.

⁶⁸ *Civ. D.* XIX, 6.

⁶⁹ *Ivi*, 17.

⁷⁰ *Civ. D.*, I, 35.

casistica della «guerra giusta» svolta dall'Aquinate⁷¹; il concetto della punizione senza perdono si incarnò nei tribunali inquisitorii, specie dopo la fondazione dell'ordine domenicano; l'uso della forza contro i nemici ricomparve nella complessa giustificazione del tirannicidio, da Giovanni di Salisbury⁷² al padre Mariana; la rivalutazione dello Stato terreno trionfò col Sacro Romano Impero e con l'arruolamento dei vescovi nei suoi ranghi; il ritorno alla vita attiva come complemento di quella contemplativa venne codificato nell'*ora et labora* dei Benedettini; la verità come evidenza, e non più come mistero, fu il tema dominante dell'avanzata aristotelica culminata nel XIII secolo; il diritto alla proprietà privata fu sancito dalla donazione di Sutri, dal nome stesso di «patrimonio di S. Pietro», dal costituirsi di sempre più cospicue ricchezze intestate a vescovati, abbazie, ordini religiosi; la gloria, la pubblica lode, l'*honor* che papa Simmaco rivendica alla Chiesa in una lettera all'imperatore Anastasio, è motivo implicito nei conflitti di dignità tra papi e imperatori, tra feudatari laici ed ecclesiastici, così come la gravità della pubblica umiliazione trova il suo emblema nello schiaffo di Anagni e nelle sue conseguenze su Bonifacio VIII; il carattere pubblico del culto divino diventa fasto, grandiosità, solennità elevatissima; l'importanza del giuramento può essere verificata seguendo la polemica sul diritto del papa di sciogliere i vassalli dal giuramento di fedeltà all'imperatore; la giustizia umana sostituisce quella divina con la complessa elaborazione del diritto canonico; il compenso durante la vita è concetto ovvio nel complesso mondo dei benefici ecclesiastici; la preghiera come formula rituale prende aspetti musicali nella rigida codificazione data agli inni da papa Gregorio Magno; la solennità della sepoltura è visibile nelle sempre più sontuose tombe dei papi e dei cardinali. Il vinto Catone ha catturato Gesù, imponendo al predicatore dell'interiorità e del rapporto con Dio l'etica del visibile e del successo mondano.

Vani furono tutti i tentativi di sciogliere questo noto gordiano. Toccò dapprima alla morale evangelica lo sforzo di tornare al «discorso della montagna»: ne furono strumenti il movimento cluniacense e quello francescano dal Poverello fino a Ockham; i Patarini e Marsilio di Padova; gli Hussiti e Gerolamo Savonarola. Dal Rinascimento la *virtus* cominciò a sua volta a guardare indietro verso i grandi modelli precristiani, da Machiavelli ad Alfieri (che usarono entrambi la parola «virtù» in senso catoniano), da Hobbes a Carlyle, da Sismondi a Nietzsche. Successi momentanei nel primo caso, puramente intellettuali nel secondo; sforzi vani e ben delimitati, in un mondo in cui, per dirla con Agostino, le due città rimangono mescolate. Il cristiano Manzoni, che continuava a considerare giusti i principi interiori del vero cristianesimo, ingiusti quelli esteriori delle etiche utilitaristiche (basti leggere le *Osservazioni sulla morale cattolica* e la successiva *Appendice*), e che su tale convinzione imperniò l'intera vicenda dei *Promessi sposi*, dovette onestamente riconoscere, narrando all'inizio del capitolo XXII la storia di Federigo Borromeo, che «massime opposte [...] si trasmettono di generazione in generazione, con la stessa sicurezza, e talora dalle stesse labbra», e che solo un santo come Federigo è in grado di distinguerne «fin dalla puerizia» l'intima contraddizione.

Il mondo divenne, dunque, un'Attica tragica dilatata all'infinito; e tale è ri-

⁷¹ S.Th. Qu. 40, art. 1.

⁷² *Politic.* IV, 1.

masto fino ai nostri giorni. Anche se di segno contrario appare la religione ufficiale, che nel mondo antico era l'Olimpo memore dello spirito nomadico e nel mondo moderno è la resurrezione cristiana dalle nostalgie protoagricole, ancora e sempre opposte sono le morali in difficile convivenza: intimamente contrastanti, rivelano eguale forza pedagogica e si trasmettono con eguale autorità. Il tragico moderno rispecchia una psicologia di massa enormemente più vasta e complessa di quanto non potesse fare il tragico antico; ma, dal punto di visto dello scontro tra due morali inconciliabili, sostanzialmente analoga.

X
SCONTRO DI MORALI E SCELTA LACERANTE
NEL TRAGICO MODERNO

Lo scontro tra le due anime dell'etica moderna è stato visto nel monologo emblematico del teatro moderno:

To be or not to be, that is the question:
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous Fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them. To die, to sleep...

Siamo, in effetti, alla *Civitas Dei* agostiniana: Catone Uticense, che si batte strenuamente e poi si uccide, non è accettabile dalla morale cristiana, che suggerisce invece il *to suffer*, la passione di Cristo e dei Martiri. Amleto, versione romano-cristiana di Oreste, in effetti è conteso tra Cristo e Catone: sopportare fino alla morte o lottare fino alla morte. Come il suo amico Orazio professerà alla fine del dramma, egli «ha l'anima di un antico romano»; del cristianesimo (come attestano i dubbi sull'oltretomba espressi nel monologo) non ha la fede religiosa, ma ha senza dubbio i valori morali; e nel momento culminante le due morali vengono a contrasto. Come Oreste, Amleto è la tragedia; e la tragedia è conflitto etico.

La tragedia attica, sostituita nel medio evo dal dramma sacro (che si travestirà da tragedia nel teatro spagnolo e in Manzoni), era riaffiorata in occidente nel trecento, allorché si erano trasferiti in Italia maestri di greco come Manuele Crisolora e Demetrio Calcondila, ed era dilagata con la massiccia migrazione dei dotti dopo la caduta di Costantinopoli: la *Favola di Orfeo* del Poliziano (1480) nella scena dello *sparagmós* conteneva un'evidente imitazione delle *Baccanti* di Euripide. Nel 1518 l'edizione aldina aveva stampato gran parte delle tragedie; Turnebo e Robortello, poi Vettori in versione più completa, la ripeterono a Parigi, e l'edizione principe fu quella londinese curata nel 1663 da Stanley. Il caso del Poliziano non era isolato: fra i tragici greci il preferito fu, fino agli inizi dell'ottocento, Euripide, più vicino al gusto moderno con l'interiorità dei suoi conflitti, e fu il pieno romanticismo a comprendere la dura grandezza dei due primi tragici; ma più ancora di Euripide influì sulla nascente tragedia moderna Seneca, filosofo stoico del primo secolo d.C., che aveva rifatto alcune tragedie attiche in veste retorico-letteraria, destinate comunque alla lettura e non alla scena, che più che sul tragico insisteva sull'orrido e che farciva i discorsi dei personaggi di prediche moralistiche (che sono l'antitesi del dilemma morale) e di tirate erudite mitologiche e geografiche, ma che comunque accentuava ancora, rispetto a Euripide, il taglio psicologico dei caratteri, così vitale nel teatro moderno. Trissino, Rucellai, Giralaldi Cinzio, e cioè i primi tentativi rinascimentali di far rivivere la tragedia, furono euripidei e più ancora senecani, così come in seguito, e a ben più alto livello, tutti gli elisabettiani, Racine, Lessing, Schiller, Goethe; nel frat-

tempo l'Italia, che aveva lanciato la maniera euripideo-senecana, cominciava a scoprire Sofocle più superficialmente in Metastasio, più profondamente in Alfieri; e per Eschilo, il più arduo al palato moderno, ci volle la riscoperta della grande cultura greca che comincia nel pieno ottocento. In sintesi, il mondo moderno accettò i tragici nella misura in cui riuscì a ridurre il *miasma* greco, il mondo del fato e delle maledizioni, in termini prima di passioni umane, poi (nel nostro secolo) di inconscio.

Il ciclo argivo-miceneo poté essere filtrato solo parzialmente attraverso la psicologia di Seneca, che aveva rifatto solo l'*Agamennone* e che quindi privava i suoi moderni seguaci del massimo personaggio tragico antico, Oreste. Il sacrificio di Ifigenia in Aulide ispirò soprattutto Racine, che prestò alla sua eroina una componente erotica assai poco perspicua in Euripide. La monolitica Clitennestra dell'*Agamennone* era diventata in Seneca tormentata come Egisto, rimproverato dall'ombra di Tieste per la sua incertezza¹: rianimata da Egisto proprio quando stava perdendosi d'animo, ella torna ad essere l'incrollabile personaggio eschileo e scavalca Egisto, chiedendo perfino la morte di Elettra, ma comunque, non più belva o Menade invasata dall'ansia del sacrificio, presenta un visibile sviluppo psicologico; in Alfieri le parti addirittura si invertiranno, con un Egisto sempre fermo e una Clitennestra in perenne oscillazione, fino al cedimento finale. Il tema delle *Coefore* arriva ai moderni assai più dall'*Elettra* euripidea che da Eschilo: Alfieri, che considerava l'*Oreste* la migliore tragedia della sua prima fase, prolunga in essa le oscillazioni di Clitennestra già tanto insistenti nell'*Agamennone* e di nuovo, dopo tanti conflitti e rimorsi, la fa decidere per Egisto contro i figli; la vigorosa ripresa novecentesca, con Hofmannsthal, O'Neil, Giraudoux e Sartre, sembra mescolare le due *Elettre* con una certa preminenza di quella sofoclea, dato l'accento sempre posto sull'odio tra madre e figlia, mentre Oreste rimane spesso in secondo piano. Le *Eumenidi* non si prestano in alcun modo a versioni moderne, mentre maggior favore incontrano i loro corrispondenti euripidei, e cioè l'*Oreste* e l'*Ifigenia in Tauride*, che ritroviamo in Rucellai, De la Grange, Schlegel, Goethe (questi formalmente cerca di ricostruire l'unità d'azione ma modifica sostanzialmente i contenuti etici) e nel testo melodrammatico di Guillard musicato da Glück; affine al tema dell'*Ifigenia* è, tanto in Maffei quanto in Alfieri, quello della *Merope*, che vede la madre assai vicina ad uccidere per errore il proprio figlio. Ma i temi antichi non riecheggiano solo là dove sono esplicitamente richiamati: la fermezza sanguinaria della Clitennestra eschilea torna a farsi sentire in Lady Macbeth, il cui crollo finale ricorda invece il personaggio sofocleo, perseguitato nei suoi incubi dall'ucciso Agamennone²; e il suo «delitto e castigo» ritorna, borghesizzato, nel *Pellicano* di Strindberg; le invocazioni di Oreste al padre sulla sua tomba come se potesse farsi sentire da lui³, la sua convinzione che «delirio e terrore popolano di fantasmi le notti»⁴, la sua certezza che il padre verrà a difenderlo in tribunale risorgendo dalla terra⁵, diventano, forse passando per l'*Horestes* di John Pickering, lo spettro del padre di Amleto che chiede

¹ Sen. Ag. 49-52.

² Soph. El. 417-23; 644-7.

³ Coeph. 4-5; 8-9; 479-80; 495-504.

⁴ Coeph. 288-9.

⁵ Eum. 589.

vendetta; Elettra traspare ancora nella *Fiaccola sotto il moggio* di D'Annunzio; nel *Macbeth*⁶ Banquo descrive le streghe con parole che ricordano da vicino le Erinni dipinte dalla Pizia in Eschilo⁷, e prima lui stesso⁸ poi Macbeth⁹ le definiscono «Furie» (anche se la loro funzione nella vicenda è più oracolare che persecutoria), mentre all'incubo erinnico fa pensare l'ossessione del rimorso in Lady Macbeth¹⁰, così come in Riccardo III nella tragedia a lui dedicata¹¹ e in Francesco di Moor nei *Masnadierei* di Schiller¹²; in Euripide Ifigenia crede morto il fratello¹³ mentre si appresta ad ucciderlo senza riconoscerlo¹⁴ e per poco non lo uccide davvero¹⁵, e nella versione borghese di Camus, nel *Malinteso*, tutto ciò si verifica di nuovo, con la sola differenza che il riconoscimento non giunge in tempo e il sacrificio si consuma, cosicché la Marta camusiana è più vicina all'Ifigenia euripidea che non l'Ifigenia goethiana, spirito retto e incapace di menzogna che qualcuno ha ritenuto ricalcata sulle agiografie di Sant'Agata.

Discorso analogo può essere fatto per il ciclo tebano. In Alfieri Antigone, come Clitennestra, è meno rigida e più tormentata, mentre Anouilh le preferisce (in perfetta coerenza col culto del buon senso e con l'odio per gli idealismi che caratterizzano questo autore) il pedestre ma saggio Creonte: come la Clitennestra eschilea in Lady Macbeth, l'Antigone sofoclea mantiene il suo carattere adamantino in Giovanna d'Arco, che in Schiller ripete la rinuncia all'amore dell'eroina greca per portare fino in fondo la sua missione, e in Shaw muore senza cedimenti come il personaggio sofocleo, vittima indomabile del potere ciecamente esercitato. *Edipo re* giunge a Hofmannsthal più da Seneca che da Sofocle; *Edipo a Colono* vede rivivere certi suoi caratteri (la pietà della figlia nel momento della disgrazia¹⁶, la vita errabonda lontano dalla patria perduta¹⁷, la maledizione contro i figli indegni del suo amore¹⁸) nel *Re Lear* shakespeariano. Le *Fenicie* di Euripide e di Seneca, attraverso le quali arrivano per via indiretta i *Sette a Tebe* di Eschilo, ricompaiono nell'*Antigone* di Rotrou, dalla quale deriva il *Polinice* alfieriano: ma il tema dei fratelli nemici è particolarmente fortunato in tutta l'età moderna, dal *Julius von Tarent* di Leisewitz a *Die Zwillinge* di Klinger, dallo Schiller giovanissimo dei *Masnadierei* allo Schiller maturo, e ricco di riferimenti alle *Fenicie*, della *Sposa di Messina* (se non vogliamo parlare del tema di Caino e Abele visto da opposte angolazioni in Alfieri e Byron).

Altri temi attici ripresi da Seneca sono Medea, Fedra e i due Ercoli, il sofocleo e l'euripideo; e sembra che la spietata Medea sia particolarmente ostica alla sensibilità moderna, l'appassionata Fedra decisamente congeniale. La prima ispirò Corneille, che giustamente preferì Seneca a Euripide facendo nascere gradual-

⁶ I, 3.

⁷ *Eum.* 48-59.

⁸ II, 1; III, 1.

⁹ III, 1; 4.

¹⁰ V, 1.

¹¹ V, 3.

¹² V, 1.

¹³ *Iph. T.* 143-77; 348-79.

¹⁴ Vv. 628-35.

¹⁵ Vv. 866-72.

¹⁶ Vv. 14 e 197-201.

¹⁷ V, 208.

¹⁸ Vv. 1372-92.

mente in Medea il proposito infanticida secondo un crescendo psicologico (Euripide ce la presenta già decisa, salvo la passeggera crisi di coscienza): molto acutamente Silvio D'Amico vide la Medea moderna nella Nora di Ibsen (*Casa di bambola*), che sacrifica pur sempre i suoi piccoli figli all'esigenza di punire l'indegno marito, ma senza spargere il loro sangue. Fedra piacque invece a Racine, ma al francese tennero dietro Unamuno e D'Annunzio, e quest'ultimo si rivelò il più fedele a Seneca, perché mise da parte la lettura cristiana dei due predecessori, ricuperò il disprezzo per Teseo e l'orgoglio della donna per la propria passione, che non contrasta con la fiera volontà di morte: la rivalità tra padre e figlio doveva essere particolarmente cara a Racine, che la riprese anche in *Mitridate*; e il triangolo padre-figlio-matrigna si distende in chiave aristocratica nella storia di Don Carlos (da Ximenes de Enciso a Montalván ad Alfieri, da Thomas Otway a Schiller) e torna a chiudersi in chiave borghese nella saga dei Cabot narrata da O'Neil in *Desiderio sotto gli olmi*. Il tema dell'*Hercules furens*, l'invincibile follia contro la quale neanche l'eroe vincitore di tutti i mostri può difendersi, diventa tema costante in Shakespeare: scatenata in Tito Andronico, Ofelia, Lear, Lady Macbeth; simulata, forse con una punta di sincerità, in Amleto; spesso, comunque, non priva di «metodo», non solo nel simulatore Amleto e nel suo imitatore Edgardo, che vede il fondamento assennato dei suoi vaneggiamenti riconosciuto dal suo stesso padre cieco e ignaro¹⁹, ma anche nell'autentico folle Lear, la cui follia razionale è osservata dallo stesso Edgardo²⁰, e nel suo buffone secondo Kent²¹. Lico, l'antagonista di Ercole prima della follia, è un po' il modello di tutti i tiranni alfieriani; ma anche, insieme al Polimestore delle *Troiane* di Euripide, il prototipo dei malvagi giustamente puniti in Shakespeare, da Aaron a Macbeth, da Riccardo III a Jago. L'*Ercules Oeteus*, l'Eracle delle *Trachinie*, è l'evidente modello dell'immortale Don Giovanni Tenorio nelle sue innumerevoli incarnazioni tragiche, da Tirso de Molina all'apoteosi romantica: come lui, ha amato moltissime donne, vergini e spose²²; come lui, è destinato a morire ucciso da uno che egli stesso ha ucciso precedentemente²³.

Altri temi eschilei e sofoclei, pur trascurati da Seneca, sembrano riecheggiare, non sappiamo con quanta consapevolezza, negli autori moderni. L'attesa della catastrofe che domina l'inizio dei *Persiani* è stata sentita dai critici ancora nella *Morte di Adamo* di Klopstock e negli *Spettri* di Ibsen; e lo spirito di Prometeo, a parte la grandiosa versione romantica di Shelley che volutamente contrappone i suoi continui mutamenti di scena alla rigida unità d'azione eschilea, è stato spesso avvertito in personaggi «titanici» come il Sansone di Milton, il Saul di Alfieri, il Lucifero e il Manfred di Byron, il Mefistofele del «prologo in cielo» goethiano, servo e negatore di Dio, pietoso per gli uomini mortali. Nel «lavaggio del cervello» che Jago compie su Otello fino a renderlo praticamente insensato sarebbe possibile ritrovare le insidie²⁴ e le invidiose calunnie²⁵ che Ulisse, la «disonesta vol-

¹⁹ K. L. IV, 1.

²⁰ IV, 6.

²¹ I, 4.

²² Soph. *Trach.* 459-60; Sen. *E. Oet.* 364-5; 419.

²³ Soph. *Trach.* 1159-61; Sen. *E. Oet.* 1472-8.

²⁴ *Echtrá* (Soph. *Ai.* 2).

²⁵ Vv. 148-66.

pe»²⁶, dissemina sul cammino di Aiace; Jago esordisce con una filosofia della simulazione che può ricordare il beffardo colloquio tra Ulisse e Atena all'inizio dell'*Aiace*; l'addio di Otello alla vita²⁷ riecheggia quello dell'*Aiace* sofocleo²⁸, la sua volontà di uccidersi con una spada particolare²⁹ ricorda il suicidio di Aiace con la spada donatagli dal suo nemico Ettore³⁰, le sue ultime parole sono un testamento spirituale come quelle dell'eroe antico; e d'altro lato Ulisse è detto, anche da Ecuba nelle *Troiane* euripidee³¹, «odioso ingannatore, nemico della giustizia, mostro senza legge che tutto mistifica, che tutto deforma con la sua lingua falsa, che porta il deserto degli odii dove regna l'amore»; e Aiace, alla cui furia per la sottrazione fraudolenta delle armi di Achille anche Cleopatra paragona l'ira di Antonio³², e il cui settemplici scudo non riuscirebbe a comprimere i palpiti del cuore di Antonio stesso³³, muore con sulle labbra parole («il resto lo dirò ai morti nell'Ade»³⁴) che somigliano in modo impressionante alle ultime di Amleto («il resto è silenzio»). Il virile rapporto tra l'anziano Filottete e il giovane Neottolema, che in Sofocle è a poco a poco conquistato dalla personalità retta e dolente dell'uomo che aveva avvicinato per tendergli un mortale inganno, ricorda vivamente *Le mani sporche* di Sartre, in particolare la crescente ammirazione di Hugo per Hoederer.

Vorrei fosse chiaro al lettore che questi riecheggiamenti moderni di trame antiche, con tutte le loro varianti, non implicano minimamente una tragicità analoga, che andrà invece ricercata altrove, e con le dovute riserve. Il teatro elisabettiano, non escluso il migliore Shakespeare, cercò spesso la tragedia nel massacro, nel senecano carattere orrido e nel numero spropositato delle uccisioni presentate (spesso sulla scena, contrariamente alla norma della *fabula* attica) nella catastrofe finale. Assai emblematica è la storia biblica della casta Susanna che rischia la vita perché ingiustamente e perfidamente accusata di un adulterio inesistente³⁵, storia che Shakespeare riprese prima nell'*Otello* e poi nel *Cimbelino*, Schiller in *Cabala e amore*, Victor Hugo in *Angelo tiranno di Padova*: nella Bibbia e in *Cimbelino* l'inganno è scoperto in tempo, nell'*Otello* e in Schiller troppo tardi (con inevitabile morte della calunniata e del geloso), in Hugo all'innocente si sostituisce la calunniatrice pentita, che muore per espiare; e tuttavia queste soluzioni dovute al caso (tranne che in Hugo, dove almeno una persona sceglie tragicamente) non rendono più o meno tragica la vicenda.

Seneca aveva accentuato, rispetto agli attici, la cupa presenza della civiltà neolitica, ai suoi tempi rinascente attraverso i misteri: nel *Furens* Giunone scatena contro Ercole tutte le potenze inferi, dai Titani alle Erinii, da Tifeo alla Discordia, fino a quella Follia che lo distruggerà³⁶; nell'*Agamemnon* si parla di «immo-

²⁶ *Tupitripton kinados* (103).

²⁷ III, 3.

²⁸ Vv. 413-27.

²⁹ V, 2.

³⁰ Vv. 815-22.

³¹ Vv. 282-7.

³² *Ant. a. Cl.* IV, 11.

³³ Ivi, 12.

³⁴ *Ai.* 865.

³⁵ *Dan.* 13.

³⁶ Vv. 95-121.

lare»³⁷ il re ritornato, come in Eschilo, e il sacrificio viene compiuto con la bipenne³⁸, come nell'*Elettra* di Sofocle; nel *Thyestes* la descrizione dello Stige raggiunge le vette dell'orrore³⁹, e ancora l'orrore per il tremendo delitto di Atreo spinge il sole a tornare indietro nel suo corso, prolungando la notte⁴⁰; fantasmi e stragi imperversano senza tregua in tutte le tragedie. L'influenza dello stoico romano porterà questi caratteri nel teatro moderno: quello elisabettiano, come si è visto, subì fortemente l'impronta senecana (Polonio in *Amleto*⁴¹ menziona Seneca come paradigma di forza drammatica), a partire dalla *Spanish Tragedy* di Kyd che si apre, come il *Thyestes*, col dialogo tra uno spettro e una creatura infernale (gli orrori del *Thyestes* verranno ripresi poi nell'*Atrée* di Crébillon, nei *Pélopidés* di Voltaire, nel *Tieste* di Foscolo); gli anni 1585-90 in Inghilterra sono fortemente influenzati da Seneca sia direttamente, sia attraverso tragedie italiane come l'*Orbecche* e la *Canace*, sia attraverso i francesi Jodelle e Garnier, come risulta evidente dalle opere di quegli anni, quali la citata *Spanish Tragedy*, il *Tamburlaine* di Marlowe, le prime *pièces* shakespeariane (*Titus Andronicus*, *Richard III*, le tre parti di *Henry VI*); il senechismo si attenuerà negli anni successivi, ma il massacro finale ricomparirà in *Macbeth*, *Amleto*, *Re Lear*. Troviamo spiriti infernali evocati in *Henry VI* da Giovanna d'Arco⁴² e da Bolingbroke⁴³, in *Macbeth* dalla sanguinaria moglie del protagonista⁴⁴, mentre entrano nella vicenda in modo determinante Ecate e le tre streghe; profezie e maledizioni, sempre portate a compimento, compaiono in *Henry VI*⁴⁵, *Richard III*, *Macbeth* e *Cymbeline*⁴⁶; il diretto rapporto, tipicamente neolitico, tra la terra e il re sacro domina il *Richard II*⁴⁷, dove alla fine il re è fatto a pezzi, portato al nuovo re e seppellito⁴⁸, ma compare a tratti nel *Macbeth* quando la terra trema alla morte del re⁴⁹ o quando si dice che il tocco della mano reale guarisce ogni malattia⁵⁰; la simbologia preistorica della terra è evocata da Amleto allorché paragona la madre-regina ad un campo indurito⁵¹ e da Antonio per il quale «il racconto del male che si dice di noi fa sull'anima quello che fa l'aratro sulla terra, la strazia e la feconda»⁵²; gli spiriti dei morti, così abbondanti in Seneca, si moltiplicano in Shakespeare, dal finale del *Richard III* al sogno di Postumo in *Cymbeline*, da Cesare al padre di Amleto e all'ombra di Banquo. Il senechismo si attenua dopo gli elisabettiani, ma non scompare mai: basti pensare al tiranno ucciso con la bipenne sacrificale nella *Merope* alfieriana⁵³, all'eterno femminino che salva Faust

³⁷ *Mactare* (219).

³⁸ Vv. 897-900.

³⁹ Vv. 665-82.

⁴⁰ Vv. 784-8.

⁴¹ II, 2.

⁴² I, V, 3.

⁴³ II, I, 4.

⁴⁴ I, 5.

⁴⁵ III, IV, 6; V, 6.

⁴⁶ V, 4.

⁴⁷ III, 2-4.

⁴⁸ V, 5.

⁴⁹ II, 3.

⁵⁰ IV, 3.

⁵¹ I, 2.

⁵² *Ant. a. Cl.* I, 2.

⁵³ V, 3.

dalla dannazione alla chiusura del dramma, allo spettro del padre e alla visione della dannazione che ossessionano il malvagio Franz nei *Masnadierei* schilleriani⁵⁴, al potere invincibile dei morti riconosciuto dalla Lavinia-Elettra di O'Neil («Sempre i morti in mezzo a noi! È inutile tentare ancora [...] I morti sono troppo forti»⁵⁵).

E tuttavia da questo mondo macabro Shakespeare riesce a far germogliare l'autentica tragedia; così come la fa affiorare a volte, quasi per magia, dall'epos omerico dei drammi dedicati ai re d'Inghilterra, imperniati sul destino ineluttabile di tanti eroici Etori votati al sacrificio finale (Hotspur, Talbot, Warwick, quest'ultimo esplicitamente paragonato all'eroe troiano⁵⁶) e sulla fortuna possente di un unico Achille, Enrico V, invincibile a partire dal momento in cui, divenuto re, si libera del suo Tersite, il vile ma accattivante Falstaff: tragedie nel senso antico sono, già nel giovane Shakespeare, un dramma dall'ecatombe finale come *Romeo and Juliet* e una storia regale come *King John*. Il fatto è che Shakespeare ha la tragedia nel sangue: l'ha compresa ancor prima di cominciare a comporne. Il *Richard III* non è una tragedia, ma la trasposizione scenica del *Principe* di Machiavelli, un autore che Shakespeare gratifica di sconfinata ammirazione, citandolo tre volte⁵⁷ e modellando su di lui le parole e le azioni di molti personaggi presenti nei «drammi regali»: tuttavia già in quest'opera giovanile il drammaturgo mostra di avere idee ben chiare su che cosa sarebbe una tragedia. Nella quinta scena del terzo atto tra il duca di Gloucester (ormai prossimo a diventare re Riccardo III) e il suo complice duca di Buckingham si svolge questo dialogo:

Gl. Vieni qui, cugino: sei capace di tremare e cambiar colore, fare scempio del tuo petto a metà di una parola, e poi di nuovo ricominciare, e di nuovo fermarti, come se fossi combattuto e folle di terrore?

Bu. Bah, posso contraffare un grande attore tragico, parlare e guardare indietro, e scrutare da ogni parte, tremare e cominciare ad agitarmi per un nonnulla, esprimendo grande diffidenza; sguardi orribili sono al mio servizio, così come sorrisi sforzati; e gli uni e gli altri sono pronti a funzionare in qualsiasi momento, grazie ai miei stratagemmi.

La finta tragedia viene effettivamente messa in atto dai due compari nella settima scena, allorché Buckingham, come Antonio nel *Julius Caesar*, offre insistentemente la corona a Gloucester al cospetto del lord prefetto di Londra e dei magistrati, tutti con lui consenzienti, e il duca, ritto tra due ecclesiastici, spirante umiltà cristiana da tutti i pori, prima rifiuta in nome di nobilissimi sentimenti religiosi, poi, dopo che il tirapiedi ha finto di arrendersi al suo spirito schivo di onori, sollecitato candidamente da sir William Catesby, finge a sua volta di essere da un lato schiacciato da tanta responsabilità, dall'altro commosso dalle preghiere degli autorevoli cittadini, e infine, dopo una lotta interiore tra coscienza e rassegnazione, accetta «malvolentieri» di essere incoronato il giorno successivo. Questo «teatro nel teatro», che in forma meno esplicita precorre le recite dei commedianti nel *Dream* e in *Hamlet*, ci mostra come *sarebbe* un personaggio «monolitico» e dominato dalla sola ambizione come Riccardo III *se fosse* invece un

⁵⁴ V, 1.

⁵⁵ *M. bec. El.* III, 4.

⁵⁶ *H. VI* III, IV, 8.

⁵⁷ *H. VI* I, V, 4; III, III, 2; *M. W. of W.* III, 1.

vero personaggio tragico, interpretato da un *deep tragedian*: prima combattuto da opposte esigenze etiche (in questo caso l'umiltà cristiana e il senso romano della ragion di Stato), poi capace di una scelta lacerante e sofferta. Per l'intero dramma Riccardo è l'uomo che (come nel dialogo riportato più sopra) si burla di tutto ciò e procede dritto verso i suoi scopi di potere, calpestando tutti i nemici e tutti gli amici (alla fine anche il fedele mascalzone Buckingham) e ridendosi perfino della maledizione della regina vedova Margaret che ha colpito tutti i «maledetti» tranne lui: ma alla fine⁵⁸, quando tutti quelli che sono morti vittime della sua brama di regno gli appaiono minacciosi in sogno alla vigilia della battaglia decisiva, rinnovandogli tutti insieme la maledizione, egli si trasforma *realmente* nel personaggio tragico prima beffardamente e cinicamente simulato, e grida alla notte silenziosa il tormento interiore finalmente esploso nella sua coscienza troppo tardi ridestata:

O codarda coscienza, come mi affliggi! Le luci in cielo ardon severe. Ora è appena mezzanotte. Fredde orribili gocce di sudore stanno sulla mia carne tremante. Ma di che debbo inorridire? Di me stesso? Non c'è nessun altro qui! Riccardo ama Riccardo; e cioè, io sono io. C'è un assassino qui? No...sì, io lo sono; e allora, via di volo! E che, via da me stesso? Una grande ragione per farlo ci sarebbe: per paura che io mi vendichi. Che vendichi me stesso su me stesso? Ahimé, io amo me stesso. Forse per qualche bene che io stesso abbia fatto a me stesso? Oh, no! Ahimé, io piuttosto odio me stesso per azioni odiose compiute da me stesso! Io sono un infame: ma no, mento, non lo sono. Pazzo, di te stesso parla bene; pazzo, non abbellire la realtà.

Qui il peso immenso delle colpe squarcia la corazza dell'egoismo plumbeo e dell'ambizione cieca, trasformando il mostro Riccardo nell'autentico personaggio tragico che Shakespeare tante altre volte ci dipingerà con la stessa efficacia: combattuto, spezzato da opposte voci interiori, dilaniato da una doppia coscienza morale; eppure basteranno il canto del gallo e la voce di un luogotenente per ridestare il mostro e restituire Riccardo al suo ferrigno destino di incredulità, di sicurezza impavida, di disprezzo beffardo per la vita e la morte. Morirà da eroico mostro, lottando fino all'ultimo respiro per il potere.

Sembra che il «ciclo dei re inglesi» di Shakespeare conquisti definitivamente la dimensione tragica con *King John*, posteriore di tre o quattro anni a *Richard III*. I primi due atti di questo curioso dramma hanno un andamento decisamente conciliativo: i cittadini di Angers rifiutano di aprire le porte sia agli Inglesi che ai Francesi fino a che i due re in contesa, Giovanni e Filippo, non decidano chi di loro è il legittimo signore della città; e l'accordo, dopo qualche inutile e svogliato combattimento, viene raggiunto mediante un matrimonio tra il Delfino di Francia Luigi e la principessa inglese Bianca. Fino a questo momento l'unico personaggio costretto alla scelta è il Bastardo, che dovrà essere o legittimo figlio di un nobile, o illegittima prole di un re, e opta per la seconda soluzione. Ma all'inizio del terzo atto l'azione si riempie di scelte: il personaggio dirompente è il cardinale Pandolfo, che richiama il re di Francia al dovere di combattere Giovanni, oppressore della chiesa inglese. Filippo dovrà scegliere tra la scomunica papale e la rottura della recente amicizia con l'Inghilterra, Costanza vedova del fratello di Giovanni tra bisogno e coscienza. A Filippo, che cerca ancora una soluzione

⁵⁸ V, 3.

conciliatoria, risuonano in un orecchio le voci del cardinale, dell'arcivescovo e del suo stesso figlio che vogliono la guerra, nell'altro le parole di Costanza e di Bianca (fresca e inutile sposa) che perorano la pace; e lui finisce per scegliere la guerra. Bianca a sua volta è lacerata tra padre e sposo, cosciente che, chiunque sia il vincitore, la sua sventura è decisa; Ubaldo, ricevuto da Re Giovanni l'ordine di accecare il principe Arturo figlio di Costanza, prima è deciso, poi combattuto tra il giuramento al re e la pietà per l'innocente, infine vinto dalla pietà; Giovanni stesso è combattuto tra la cattiva coscienza del delitto che crede effettuato e l'interesse dinastico che Arturo una volta adulto potrebbe minacciare; Arturo deve decidere se rischiare la vita rimanendo prigioniero del pericoloso zio o rischiarla saltando dalle mura per fuggire, fino a che sceglie di fuggire e muore nella caduta; Salisbury passa ai Francesi perché sente il dovere di riportare la giustizia in patria, ma soffre spaventosamente di questa scelta che lo porta a combattere contro i suoi compatrioti, e il Delfino mostra di comprendere la sublimità etica di entrambe le passioni che lo dilanano. Questa volta la tragedia è nata viva e vitale.

Se i drammaturghi mediterranei sentirono dominante una sola morale, o quella romana come Alfieri, o quella cristiana come Calderòn e Manzoni, Shakespeare, inaugurando la grande tragedia atlantica, sente, come si è visto dal celeberrimo monologo di Amleto, entrambe le morali e il loro incompontibile conflitto. Lontano dai «drammi di libertà» come le tragedie alfieriane, il *Fiesco* schilleriano e il *Goetz* goethiano, ma anche dai «drammi sacri» spagnoli e manzoniani, il poeta di Stratford crea finalmente la tragedia moderna, incompresa dagli stessi Inglesi ai tempi mielati di Carlo II ma ripresa (oltre che dai Francesi del *Grand Siècle*) dall'intero mondo nordico e protestante in epoca romantica. Perché la tragedia è congeniale al nord Europa protestante e giansenista? Perché è ostica al Mediterraneo cattolico e latino? Perché nel nord il classico conflitto (risalente agli imperatori sassoni, culminante al tempo di Luigi XI e della guerra delle Due Rose) tra potere monarchico e potere aristocratico si complica, assai prima che nel sud, con una terza domanda di potere, quella della ricca borghesia nata dai giganteschi traffici commerciali fioriti nell'Atlantico dopo la scoperta dell'America. Shakespeare esprime nel *Coriolano* la scelta del nobile tra sentirsi della classe di origine e riconoscersi cittadino e suddito: nelle due anime di Coriolano si riflettevano i due grandi protettori del teatro inglese contemporaneo, lo Stato incarnato in Elisabetta, le nobili famiglie che sovvenzionavano le organizzazioni teatrali, e cioè le compagnie italiane girovaghe e le compagnie inglesi in via di formazione e di espansione. Ma neanche va trascurato il fatto che, proprio nel momento in cui Shakespeare si affacciava alle scene, il teatro era dominato dagli intellettuali universitari come Thomas Kyd e Christopher Marlowe, tutti di estrazione borghese, ribelli e spregiudicati entro i canoni del senecismo: in Inghilterra la nobiltà era stata drasticamente assottigliata dalle guerre civili, perciò la borghesia trovava spazio e lena per emergere più presto che altrove. Il ritorno della tragedia attica non poteva evitare di colorirsi con le tinte dei due ceti in conflitto, e ciò avrebbe lasciato la sua impronta in tutto il teatro moderno: Schiller avrebbe rifatto l'Edipodia in ambiente aristocratico, nella Sicilia del regno normanno (*La sposa di Messina*); O'Neil avrebbe invece collocato la sua moderna Orestea nella borghesia americana dell'ottocento (*Il lutto si addice ad Elettra*).

I tre poteri in competizione fanno confluire nella tragedia tre morali in conflitto. La comunità statale unitaria della quale il sovrano assoluto pretende di essere la sintesi si manifesta eticamente in quello che chiamerei il «tema di Creonte»: rispetto della legalità come tale, dovere indiscriminato dei singoli verso la società, culto dell'ordine pubblico, preminenza della ragion di Stato, machiavellismo del potere spietato di uno per il bene di tutti. L'aristocrazia si fa sentire in quello che potremmo denominare il «tema di Antigone»: l'onore del sangue, il legame di sangue come canone morale al di sopra di ogni legge positiva, e cioè, nella sostanza, la difesa a oltranza dell'eredità maggiorascale o distributiva, ma sempre all'interno della chiusa famiglia di sangue eletto; nella tragedia attica, e più esattamente nelle *Eumenidi*, questo ribrezzo per la frattura tra consanguinei si manifestava attraverso i dubbi di Apollo sulla consanguineità reale tra madre e figlio matricida; nella tragedia moderna lo stesso disagio si avverte nella tendenza a sopprimere il matricidio di Oreste e dei suoi equivalenti, una volta che nell'*Amleto* e nell'*Oreste* alfieriano il matricidio è involontario, in Strindberg e in O'Neil è sostituito dal suicidio della madre. Quanto all'arrembante borghesia commerciale e proto-industriale, bancaria e manifatturiera, il suo ideale etico è il «tema di Emone», il rapporto di coppia inteso come superiore a tutti i valori, l'amore che lotta contro ogni opposizione per diventare matrimonio: la grande barriera che in ogni epoca gli aristocratici hanno sollevato contro i nuovi ricchi è l'opposizione ai matrimoni misti, deprecati in Grecia da Teognide, sollecitati a Roma da Canuleio, rivendicati e osteggiati dalle due classi antagoniste ancora in età moderna per tutto l'arco della rivoluzione borghese dall'Inghilterra dei Tudor alla Germania di Bismarck; la bandiera dell'amore che tutto travolge, emblema dell'eticità antiaristocratica e antiassolutistica, irrompe nel mondo tragico da un lato con la soppressione dei personaggi poco propensi all'amore, come Antigone (medievalizzata in Giovanna d'Arco ma convertita all'amore per Emone in Alfieri) e come Ippolito (innamorato di Aricia in Racine, della stessa Fedra divenuta Isabella allorché si trasforma in Don Carlos), dall'altro lato nella crescita e nel raddoppiamento di Emone, così poco rilevato in Sofocle, così centrale e così ricambiato dalla sua *partner* a livello di lotta contro i pregiudizi familiari nell'*Antigone* alfieriana, nella storia di Giulietta e Romeo da Lope a Shakespeare, nel Rodrigo di Corneille, nell'Ippolito di Racine che ama Aricia contro la volontà del padre, negli splendidi amanti romantici, nell'Aligi dannunziano.

Il conflitto tra morali di diverso spirito non abbandona mai la tragedia: Seneca lo trasmette intatto dagli antichi ai moderni. Come stoico, Seneca predicava una morale assai affine alla *virtus*: tutta la parte finale dell'*Hercules Oeteus*, estranea alle *Trachinie* sofoclee, è un inno alla morte eroica di Ercole, così romana e virile da rifiutare i pianti delle donne e da meritare l'ascensione al cielo anziché la discesa al Tartaro. Ma come uomo dei Claudii, famiglia di origine sabina e di tradizione anti-patrizia (nel 312 a.C. un Claudio censore aveva parteggiato per la plebe e beffato l'aristocrazia⁵⁹), Seneca assistette alla serie di riforme che nel I secolo abolì ogni privilegio della parentela in linea maschile, vide gli imperatori favorire la propagazione dei culti misterici, accolse nelle sue opere filosofiche concetti cosmopolitici ed egualitari che hanno prodotto tra gli storici moderni una serie di paragoni tra lui e Paolo di Tarso: la morale della *caritas*, anche se non

⁵⁹ Diod. XX, 36.

nella forma cristiana, gli fu familiare almeno quanto i tenebrosi miti preellenici che di quella morale erano il sottofondo fantastico. Nelle *Troades*⁶⁰ le due morali entrano decisamente in conflitto in un lungo contrasto tra Pirro, che vuole il sacrificio di Polissena ai Mani di Achille, e Agamennone che, stanco di tante stragi, vorrebbe por fine alla violenza (la decisione sarà delegata a Calcante, che opererà per il sacrificio); analogamente, nel già citato finale dell'*Hercules Oeteus*, il virile rifiuto dei pianti espresso da Ercole prima morente⁶¹, poi trionfante in cielo dopo la morte⁶², si scontra con la pietà femminile della madre Alcmena che vorrebbe vederlo pianto proprio nelle roccheforti della religiosità preellenica, Creta e Arcadia⁶³. Il senecismo moderno non si distacca da questo schema, e anzi, come si è osservato, porta da due a tre le morali in competizione. Il periodo elisabettiano, caratterizzato da un forte slancio di affermazione nazionale, ebbe una cultura volta più alla formazione dell'uomo etico che dell'uomo colto: dal teatro shakespeariano emana una tenace prevalenza della ragion pratica, un culto non delle qualità intellettuali, ma di quelle morali, quali fedeltà, lealtà, coraggio, fermezza, giustizia, gravità, clemenza, amor di coppia e di famiglia, amor di patria, rispetto delle leggi, capacità di sacrificio, pietà per i sofferenti, solidarietà umana; un nobile disgusto per la violenza, per la brutalità, per il tradimento, l'ipocrisia, la malvagità; ed è chiaro che proprio la varietà dell'orizzonte morale, l'inconciliabilità delle virtù, provoca i conflitti etici. Lo stesso discorso vale per la tragedia romantica, soprattutto per Schiller, appassionato discepolo del Kant moralista. Le tre morali moderne, corrispondenti alle tre forze in lotta per il potere, si scontrano in tre diversi conflitti, sostanzialmente etici nonostante la forma apparentemente passionale cara a Seneca e ai moderni rispetto alla più composta moralità dei tragici greci. Essi sono:

- a) Onore del sangue contro ordine sociale.
- b) Amore-matrimonio contro ordine sociale.
- c) Amore-matrimonio contro legame di sangue.

Il primo conflitto domina soprattutto nell'aristocratico Alfieri, che più di tutti ricorda e rievoca il tipico urto pre-borghese tra monarchia assoluta e nobiltà: lo troviamo nel *Timoleone*, il cui protagonista deve scegliere tra l'affetto per il fratello e l'amore per la libertà; nel *Saul*, dove il tormentato sovrano biblico è dilaniato dalla contraddizione tra il suo esser padre e il suo esser re; nel *Bruto primo*, la cui catastrofe vede i figli preferire il padre alla repubblica e il padre anteporre la repubblica ai figli; e nel *Bruto secondo*, dove la «virtù prisca» prevale a prezzo di un parricidio («È spento / di Roma il re; grazie agli Iddii sen renda. / Ma ucciso ha Bruto il proprio padre: ei merta / da voi la morte»⁶⁴). Lo scontro tra amore e dovere tormenta Antonio in entrambi gli *Antonio e Cleopatra*, lo shakespeariano e l'alfieriano; Corneille lo attribuisce sia a Cinna che a Poliuto, Racine a Tito, («Pourquoi suis-je empereur? Pourquoi suis-je amoureux?»⁶⁵), Metastasio a Enea e Adriano, Alfieri a Sofonisba e a Massinissa insieme (dove l'incarnarsi finale

⁶⁰ Vv. 203-70.

⁶¹ Vv. 1673-9.

⁶² Vv. 1940-3.

⁶³ Vv. 1871-86.

⁶⁴ V, 3.

⁶⁵ *Bér.* IV, 6.

dello scontro nei due amanti, dato che lei sceglie il dovere e lui l'amore⁶⁶), Voltaire alla schiava cristiana Zaira, Hugo a Maria Tudor, Hebbel a Giuditta. La terza tenzone etico-passionale, quella tra legame di coppia e legame di sangue, che è poi la stessa su cui deve decidere l'Areopago nelle *Eumenidi* eschilee (e non a caso la votazione finisce in parità), può essere considerata la più tipica della tragedia moderna, che la filtra attraverso i personaggi senecani (Andromaca, Giasone) combattuti tra amore coniugale e amore per i figli: basterebbe ricordare le molte donne che (quasi a ricordo del conflitto nato dall'incontro tra il legame di sangue del mondo agricolo e la potestà maritale, annullante la famiglia di origine, tipica dei nomadi) cercano inutilmente di conciliare l'amore per il marito o fidanzato con l'affetto per i parenti di sangue (Orazia in Aretino e Corneille, Stella nell'*Estrella de Sevilla* di Lope, Ottavia nell'*Antony and Cleopatra* di Shakespeare, e infine Bianca dei Medici, Agziade e Micol in Alfieri, rispettivamente ne *La congiura dei Pazzi*, *Agide e Saul*). Ma il grande *Leitmotiv* del tragico moderno è il dramma della coppia di amanti divisa dall'ostilità delle famiglie di sangue: Giulietta e Romeo dall'*Adriana* del Cieco di Adria a *Castelvines y Montes* di Lope a *Romeo and Juliet* di Shakespeare, fino alla versione borghese-novecentesca in *Roméo et Jeannette* di Anouilh; e ancora Rodrigo e Chimena nel *Cid* di Corneille, Ippolito e Aricia nella *Phèdre* raciniana, Emone e Antigone nell'addolcita versione alfieriana; e le grandi coppie romantiche scolpite in *Sturm und Drang* di Klinger, in *Die Familie Schrockenstein* di Kleist, in *Kabale und Liebe* (una fusione tra *Romeo and Juliet* e *Othello*) e in *Wallenstein* (nell'amore tra Tecla di Wallenstein e Massimiliano Piccolomini) di Schiller; e, per finire, Aligi e Mila ne *La Figlia di Iorio*. Lo sviluppo dall'*Antigone* sofoclea è evidente in quasi tutti i drammi: Shakespeare, che la conosceva nella traduzione di Thomas Watson (1581), riprende il finale di Sofocle con i cadaveri dei due giovani giacenti l'uno accanto all'altra⁶⁷ e l'inno del coro all'invincibilità dell'amore⁶⁸, raddoppiando sia la volontà di Emone di morire se Antigone muore⁶⁹ sia il rimprovero fatto a Creonte di aver causato la morte di entrambi⁷⁰; e la tentazione di Emone di uccidere il padre, presente sia in Sofocle⁷¹ che in Alfieri⁷², si concreta in D'Annunzio nel colpo con cui Aligi si fa parricida.

Come nella tragedia antica, il personaggio dilaniato da morali opposte si sente spezzato in due opposte personalità, vuole e non vuole la stessa azione; e anche questo aspetto del tragico giunge ai moderni attraverso il teatro di Seneca: Polinice si sente dire dalla madre che «vuol dominare la patria e insieme distruggerla»⁷³; Medea nel famoso soliloquio finale di ben nota origine euripidea confessa di amare ancora Giasone di cui pure vuole atrocemente vendicarsi⁷⁴ e che ira e amor materno sono le due opposte correnti nel suo oscillante animo⁷⁵; ana-

⁶⁶ *Sof.* IV, 1.

⁶⁷ *Antig.* 1240.

⁶⁸ *Vv.* 781-801.

⁶⁹ *V.* 751.

⁷⁰ *Vv.* 1312-3.

⁷¹ *Vv.* 1231-4.

⁷² *V.* 6.

⁷³ *Petendo patriam perdis* (*Phoen.* 558).

⁷⁴ *Med.* 897-9.

⁷⁵ *Anceps aestus incertam rapit* (939).

loga è la metafora usata da Fedra, trascinata da un flusso di passione che la ragione vorrebbe invece risalire⁷⁶, straziata da una forza che la fa parlare e da un'altra che le impone il silenzio⁷⁷; Teseo non soffre per avere ucciso il figlio, ma soffre perché lo ha perduto⁷⁸; e la figura retorica dei due flutti contrari ritorna nella terza donna combattuta, Clitennestra⁷⁹. L'anima dilaniata da opposte volontà, prevalentemente femminile in Seneca, è sempre maschile in Shakespeare: affine a Teseo è Bolingbroke, il futuro Enrico IV, che desiderava la morte di Riccardo II ma aborre Exton che lo ha ucciso⁸⁰; lo zio di Amleto, uccisore del proprio fratello, è «incalzato da due voci che lo minacciano», le sue parole si innalzano al cielo e i suoi pensieri rimangono a terra⁸¹; il duca di Albany, genero di re Lear, è «sempre in contraddizione con se stesso»⁸²; gli occhi di Macbeth non possono contemplare l'uccisione di Duncan mentre le sue mani la compiono⁸³; Aufidio sa che Coriolano «ha posto in conflitto pietà e onore»⁸⁴. Racine torna a ricalcare Seneca: Fedra «con la bocca implorava il nome della dea e col cuore invocava Ippolito» fino a che «si rivoltò contro se stessa»⁸⁵ e ora aborre se stessa per il folle amore che sconvolge la sua ragione⁸⁶; Teseo sente ira e pietà per Ippolito⁸⁷. In Lope⁸⁸ Sancho, cui il suo re ha ordinato di uccidere il fratello della donna amata, arriva quasi alla follia («Busto deve vivere. Ma non è neanche giusto che il piacere prevalga sull'onore... Muoia dunque Busto! Busto deve morire!... Ma no, frenati, mia feroce mano: lascia che Busto viva»); in Corneille⁸⁹ Chimena sente che «nel suo cuore Rodrigo combatte ancora suo padre» in una «dura battaglia di collera e d'amore»; in Alfieri Saul ama e odia Davide⁹⁰, Massinissa prova le stesse passioni contrastanti per Sofonisba⁹¹ perché l'amore per lei entra in conflitto con l'amicizia per Roma e per Scipione⁹², Sofonisba stessa sente nel cuore «la orribile battaglia di affetti mille»⁹³, Caino prima di uccidere Abele ha in sé «un fier contrasto lungo»⁹⁴; nel *Primo Faust* goethiano⁹⁵ Margherita, tormentata da uno spirito maligno, vorrebbe liberarsi «dei pensieri che ondeggiavano ora qua e ora là».

La volontà di due beni inconciliabili, la fuga da due mali che non possono

⁷⁶ *Vadit animus in praeceptis sciens remeatur frustra sana consilia appetens* (Ph. 179-80).

⁷⁷ *Vis magna vocem mittit et maior tenet* (603); *libet loqui pigetque* (637).

⁷⁸ *Quod interimi non, quod amisi fleo* (1122).

⁷⁹ *Fluctibus variis agor, ut, cum hinc profundus ventus, hinc aestus rapit, incerta dubitat unda cui cedat malo* (Ag. 138-40).

⁸⁰ R. II V, 6.

⁸¹ *Hamlet*, III, 3.

⁸² K. L. V, 1.

⁸³ *Macb.* I, 4.

⁸⁴ *Cor.* V, 3.

⁸⁵ *Ph.* I, 3.

⁸⁶ II, 5.

⁸⁷ V, 4.

⁸⁸ *Estr.* II, 13.

⁸⁹ *Le Cid* III, 3.

⁹⁰ *Saul* II, 1.

⁹¹ *Sofon.* III, 1.

⁹² II, 2.

⁹³ III, 2.

⁹⁴ *Ab.* V, 2.

⁹⁵ *Dom.*

essere entrambi evitati, costringono il personaggio tragico moderno, esattamente come quello antico, alla scelta lacerante tra due beni, e conseguentemente tra due mali (dovendosi scartare sempre un bene, e quindi accettare sempre un male). Emblematico in tal senso è il discorso di Ulisse ad Andromaca nelle *Troades*⁹⁶ di Seneca: il bene della salvezza di Astianatte porterà, una volta che egli divenga adulto, il male della sua vendetta e del pericolo che incomberà sui figli delle madri pelasghe; all'inverso il bene dei giovani greci è indissolubilmente legato al male dell'uccisione del figlio di Ettore e del dolore di sua madre. In Shakespeare l'inconciliabilità dei beni è enunciata da Macbeth: «dov'è l'uomo che possa essere nello stesso tempo savio e sdegnoso, riposato e fervido, leale e spassionato?»⁹⁷. Ciò implica l'inevitabilità della scelta e la condanna degli indecisi, come nell'*Oreste* euripideo: in Seneca Tieste rimprovera Egisto per le sue esitazioni⁹⁸ e quasi le stesse parole Clitennestra rivolge a se stessa subito dopo⁹⁹, col risultato che Egisto giunge al *tempus extremum* in cui non è più possibile sfuggire alla scelta¹⁰⁰ e alla stessa scelta trascina la sua donna¹⁰¹. È il principio, prettamente romano, dell'essere *faber suae fortunae*, che in Shakespeare viene espresso appunto dal personaggio che in quel momento parla a nome di Roma, Ottaviano¹⁰²: anche Lady Macbeth incita alla scelta il marito¹⁰³ e Amleto (come la Clitennestra di Seneca) se stesso¹⁰⁴, spinti entrambi da ciò che Gundolf chiamava la «volontà di realizzare» (*Wille zur Wirklichkeit*) sempre presente in Shakespeare; in Alfieri Eteocle invita Giocasta a scegliere tra le sue ragioni e quelle del fratello Polinice¹⁰⁵; in Schiller Wallenstein sa bene che restare fedele all'imperatore o passare dalla parte degli Svedesi dipenderà sempre e solo da lui¹⁰⁶, e il tema diventa culminante nella *Maria Stuarda*, dove alla protagonista, che nel colloquio con la nemica è combattuta tra orgoglio e umiltà ma assai presto sceglie l'orgoglio di regina, si contrappone l'ondeggiante Elisabetta, sempre combattuta tra la ragion di Stato impersonata da Burleigh e la coscienza incarnata in Shrewsbury. «Il dramma — scriveva Victor Hugo nella prefazione al *Ruy Blas* — annoa l'azione, la commedia la imbrogliata, la tragedia la taglia di netto».

Rispetto a Seneca la tragedia moderna insiste, più che sulla scelta tra beni, sulla scelta tra mali: nel *King Lear*, al conte di Gloucester che esige di leggere la lettera falsificata dal figlio Edmondo, lo stesso figlio risponde: «male farò sia tenendola, sia consegnandola a voi»¹⁰⁷. Uno dei due mali in alternativa è quasi sempre la morte, e i moderni discutono spesso se sia il male maggiore o il minore: ricordiamo ancora una volta il famoso soliloquio di Amleto; osserviamo però che esso è preceduto da alcuni dibattiti sullo stesso argomento presenti in Seneca,

⁹⁶ Vv. 736-8.

⁹⁷ *Macb.* II, 3.

⁹⁸ *Ag.* 50-2.

⁹⁹ Vv. 108-9.

¹⁰⁰ Vv. 226-7.

¹⁰¹ Vv. 260-1.

¹⁰² *Ant. a. Cl.* V, 1.

¹⁰³ *Macb.* II, 2.

¹⁰⁴ IV, 4.

¹⁰⁵ *Pol.* II, 3.

¹⁰⁶ *T. Wall.* I, 5.

¹⁰⁷ *K. L.* I, 2.

come quello tra Ercole e Anfitrione nel *Furens*¹⁰⁸ e l'altro tra Edipo e Antigone nelle *Phoenissae*¹⁰⁹; e che è seguito dal monologo di Karl nei *Masnadieri* di Schiller¹¹⁰, da quello di Manfred in Byron¹¹¹, di Adelchi in Manzoni¹¹². Tutti gli «essere o non essere», dialoghi e monologhi che siano, concludono alla scelta di vivere per adempiere la propria missione: è questo il *Wille zur Wirklichkeit*, la vitalità che spinge alla lotta fino all'ultimo respiro, poco congeniale alla tragedia greca e tipica del teatro senecano assorbito dai moderni. Ma spesso dalle pagine dei tragici attici passa nei testi moderni il tema della scelta della morte come vittoria sui mali che la sopravvivenza necessariamente, in quella data situazione, comporterebbe: attraverso il solito Seneca, che incarna tale concetto in Megara¹¹³, in Fedra¹¹⁴ e in Deianira¹¹⁵, la bellezza della morte liberamente accettata, così cara alle eroine euripidee, si trasmette agli eroi shakespeareiani di stampo «romano»¹¹⁶; e ancora al Sancho di Lope¹¹⁷, all'Andromaca di Racine¹¹⁸, all'Antigone alfiariana¹¹⁹ e a vari personaggi di Hugo¹²⁰, giù fino alla Mila dannunziana¹²¹. Dal mondo attico e dal sottofondo neolitico della tragedia antica arriva anche l'idea della morte come matrimonio, della tomba come talamo, e arriva ancora una volta attraverso Seneca, che ripetendo Euripide la applica a Polissena¹²²: Shakespeare la riprende nella più «arcaica» e «preistorica» delle sue tragedie, il *King Lear*, dove l'immagine è usata sia dall'infelice protagonista¹²³ sia dal *villain* Edmondo¹²⁴; Schiller torna a collocarla su labbra femminili, concedendola alla dolce vittima Luisa Miller¹²⁵, Hugo la attribuisce ad entrambi gli amanti¹²⁶. Interamente moderna, essendo ignota sia ai Greci che a Seneca, è invece la forma «artificiale» del dilemma tra la morte e la sopportazione di un diverso male, la forma cioè della scelta imposta dal carnefice alla vittima: la troviamo in Racine (Pirro ad Andromaca, Nerone a Giunia), in Alfieri (Creonte ad Antigone, Polifonte a Merope), in Schiller (il balivo a Guglielmo Tell), in Hugo (Angelo a Caterina).

La scelta ha dunque sempre un prezzo: la gioia di rivedere il figlio esule è pagata dalla Giocasta di Seneca¹²⁷ con la guerra in patria; Enrico V in Shake-

¹⁰⁸ Vv. 1239-1319.

¹⁰⁹ Vv. 1-319, da cui Alfieri, *Antig.* I, 3.

¹¹⁰ IV, 5.

¹¹¹ *We are the fools of Time and Terror* (II, 2).

¹¹² «Va, vivi, invecchia in pace» (V, 2).

¹¹³ *H. Fur.* 426.

¹¹⁴ *Pb.* 253-66.

¹¹⁵ *H. Oet.* 887-982.

¹¹⁶ Bruto in *J. C.* V, 5, Antonio e Cleopatra in *A. u. Cl.* IV, 13 e V, 2, Orazio che «ha l'anima di un antico Romano» in *Hamlet*. V, 2, Kent a nome di Lear in *K. L.* V, 3.

¹¹⁷ *Estr.* III, 8.

¹¹⁸ *Andr.* IV, 1.

¹¹⁹ *Ant.* III, 3 e IV, 1.

¹²⁰ Ernani in *Hern.* V, 6, Blanche in *Le roi s'am.* IV, 5, Caterina in *Ang.* III, II, 8, Ruy Blas in *R. Bl.* V, 4, Job in *Bourgr.* III, 2.

¹²¹ *F. di I.* III, 4.

¹²² *Tr.* 945-8.

¹²³ IV, 6.

¹²⁴ V, 3.

¹²⁵ *K. u. L.* V, 1.

¹²⁶ *Hern.* II, 4; III, 3.

¹²⁷ *Phoen.* 522-5.

speare¹²⁸, Elisabetta in Schiller¹²⁹, un po' tutti i re in Hugo¹³⁰, lamentano il prezzo che il sovrano deve accettare per portare la corona; l'infame zio di Amleto avverte il peso schiacciante del delitto consumato¹³¹, Macbeth addirittura non dormirà più (*no more sleep!*) per avere «ucciso il sonno» nella persona del suo re addormentato sotto il suo tetto¹³²; il Timoleone alfieriano, che ha sacrificato il fratello in nome della libertà, rimane ai rimorsi, alle lacrime, alle furie che non gli daranno più pace; dopo la scelta il personaggio tragico è sempre l'Oreste perseguitato dalle Erinni. Ma in Shakespeare, come in Euripide, spesso il prezzo lo pagano gli innocenti: Giulietta e Romeo, la famiglia di Macduff, il giovinetto Arthur, i nipotini di Riccardo III. Il concetto di prezzo da pagare prende una tonalità altamente etica quando si identifica con l'idea che non bisogna scrollarsi di dosso le proprie scelte, né evitare le conseguenze spiacevoli di esse, come il saggio servo fa osservare allo stolto padrone in *Henry IV*¹³³ ricordandogli che, se ha spinto suo figlio a combattere, doveva anche mettere in conto il rischio che morisse in battaglia: dalla Medea di Seneca¹³⁴ alla Lady Macbeth di Shakespeare¹³⁵ al Wallenstein di Schiller¹³⁶ al Caino di Byron¹³⁷ all'Oreste di Sartre corre con estrema continuità la condanna del rimorso, del pentimento, dello scaricare la colpa inginocchiandosi, e l'ammonimento di portare anche il delitto a testa alta. Tipicamente moderno (anche se in fondo può essere visto come uno sviluppo di temi dell'*Edipo re*) è il concetto di rischio, che il servo dell'*Enrico IV* ritiene ineliminabile: qui il prezzo non è più il male inseparabile dal bene, ma il rischio di avere solo male senza ottenere in cambio il bene; e cioè, in termini pascaliani, la scommessa sulla scelta rischiosa. La scommessa è già in Seneca, dove Edipo è disposto a rischiare ogni male pur di sapere¹³⁸ e Tieste, accettando l'invito di Atreo a rientrare in patria coi figli, è combattuto tra il timore di un inganno e la fiducia nel fratello¹³⁹; in Shakespeare Arthur deve, se vuole la libertà, saltare dalle mura senza sapere se sopravviverà alla caduta¹⁴⁰, mentre tanto Amleto¹⁴¹ quanto Otello¹⁴² sono tormentati dal dubbio di sbagliare credendo al delitto che viene loro rivelato, e Otello «crede e non crede» Desdemona virtuosa, «crede e non crede» Jago sincero¹⁴³; in Racine Teseo comincia a dubitare della colpa del figlio e vorrebbe, troppo tardi, revocare la maledizione scagliata su di lui¹⁴⁴; in Byron Lucifero propone agli uomini la scelta tra conoscere e amare¹⁴⁵.

¹²⁸ *H. V* IV, 1.

¹²⁹ *M. St.* IV, 10.

¹³⁰ *M. De L.* III, 8; *Hern.* IV, 2; *Bourgr.* II, 1; *Torquem.* I, 2.

¹³¹ III, 1.

¹³² II, 2.

¹³³ II, I, 1.

¹³⁴ *Med.* 242-3.

¹³⁵ II, 2.

¹³⁶ *T. Wall.* I, 4.

¹³⁷ *Nothing which must be won by kneeling* (III).

¹³⁸ *Oed.* 384-6; 515-6; 833-4.

¹³⁹ *Th.* 404-88; 920-69.

¹⁴⁰ *K. J.* IV, 3.

¹⁴¹ II, 2.

¹⁴² III, 3.

¹⁴³ *Ivi.*

¹⁴⁴ *Pb.* V, 5.

¹⁴⁵ *Cain* I.

Male e bene sono comunque inscindibilmente uniti, si implicano e si producono l'un l'altro: lo affermano Frate Lorenzo in *Romeo and Juliet*¹⁴⁶, Adamo e Lucifero concordemente in Byron¹⁴⁷; lo sottintende Bruto¹⁴⁸ ricordando a Cassio che il sangue del «più sublime uomo dell'universo» fu sparso per la giustizia; lo proclama Chimena¹⁴⁹ quando riconosce che Rodrigo, uccidendole il padre, ha fatto il proprio dovere, ma in tal modo ha indicato a lei il suo, che è di cercar di uccidere Rodrigo vendicando il padre; e lo dice in sostanza Amleto chiarendo che egli deve essere «crudele solo per essere gentile» (*cruel only to be kind*). Qui Amleto, che è Oreste in superficie in quanto ha problemi di vendetta affini a quelli del figlio di Agamennone, diventa l'Oreste «eterno» di Euripide, pio ed empio nello stesso atto¹⁵⁰, che è poi il fondo ultimo della tragedia in quanto tragedia; e tali sono un po' tutti i personaggi veramente tragici. Tutti i «cattivi» dello Shakespeare maturo, soprattutto i due Macbeth, hanno in sé qualcosa di grande e di eroico, contrariamente ai malvagi senza residui di Kyd, di Webster, di Tourneur e del giovane Shakespeare stesso (Aaron, Riccardo III). Spesso è il nemico vincitore a riconoscere quanto di buono c'è nel nemico vinto: così fa il futuro Enrico V sul corpo di Hotspur («porta con te le tue lodi in cielo, e che la tua ignominia rimanga sepolta nella tua tomba e non venga ricordata nel tuo epitaffio»¹⁵¹), Gloucester su quello di Enrico VI («quello che Enrico mi ha detto ora è la verità»¹⁵²), Agrippa e Mecenate alla notizia della morte di Antonio¹⁵³, Ottaviano contemplando entrambi gli amanti suicidi¹⁵⁴, Aufidio ordinando gli onori funebri per il suo nemico Coriolano¹⁵⁵. Buoni e cattivi insieme, e grandi nel bene e nel male, sono Faust in Goethe, Manfred in Byron, l'intera umanità nella rivelazione che la Furia fa al Prometeo di Shelley senza peraltro scuotere la sua pietà per tutti¹⁵⁶. Buoni e cattivi sono, programmaticamente, i personaggi di Hugo, che si è compiaciuto di fare Cromwell nobile e vile, così come (nello stesso dramma) l'ebreo Manassé e il vescovo Burnet; e inoltre bandito e gentiluomo Hernani, cortigiana redenta dall'amore Marion De Lorme, crudele regina e sincera amante Maria Tudor, spietata assassina e tenera madre Lucrezia Borgia; mentre Triboulet (il Rigoletto dell'opera lirica verdiana) è, come scrive l'autore stesso nella prefazione a *Le roi s'amuse*, una contraddizione vivente, in quanto «ha due allievi, sua figlia e il re: il re che educa al vizio, la figlia che alleva nella virtù». Questo drammaturgo finirà, nel suo ultimo dramma¹⁵⁷, per salire in certo modo sulla scena, nei panni variopinti del buffone Gucho, ad enunciare a chiare lettere tale suo principio di base: «Ho due scettri a sonagli, uno d'oro e uno di rame: l'uno si chiama Male, l'altro si chiama Bene; e io li amo egualmente».

¹⁴⁶ II, 3.

¹⁴⁷ *Cain* II.

¹⁴⁸ J. C. IV, 3.

¹⁴⁹ *Le Cid* III, 4.

¹⁵⁰ *Or.* 546-7.

¹⁵¹ *H.IV* I, V, 4.

¹⁵² *H.IV* III, V, 6.

¹⁵³ *A. a. Cl.* V, 1.

¹⁵⁴ *A. a. Cl.* V, 2.

¹⁵⁵ *Cor.* V, 5.

¹⁵⁶ *Prom.* I.

¹⁵⁷ *Torquem.* I, 2.

Hugo fece dei suoi personaggi tanti Amleti che uccidono tante Ofelie amandole e tanti Laerti ammirandoli. Nella prefazione a *Maria Tudor* egli scrisse: «Amleto non è un uomo, è l'uomo». Sono perfettamente d'accordo con lui: perché Amleto è Oreste, che metà del tribunale vuole innocente e metà colpevole; perché Oreste è l'uomo tragico; perché l'uomo tragico è l'uomo civilizzato *tout court*.

Il modo *mimico* di vivere la vita è il modo *infantile*. Tutto è vero, tutto è buono, tutto è giusto; non c'è lotta, contrasto di vedute, antitesi tra bene e male, tra vero e falso, tra giusto e ingiusto; c'è solo chi è più potente (i genitori, il mago, la divinità) e chi è più indifeso (i bimbi, i non iniziati, forse l'intera umanità). Al disopra di noi sta una forza superiore: bisogna impadronirsene o rendersela amica; ma, al di fuori di essa, le nostre energie sono impotenti, noi siamo indifesi, i nostri sforzi inutili. Esiste un solo modo di vivere, quello della nostra famiglia, che a sua volta si ispira a quello del nostro gruppo sociale, il quale certamente vive come l'intera umanità: dal tempo dei tempi i nostri antenati hanno vissuto così, in armonia con ciò che nel mondo era più forte di loro; e così noi viviamo, né potremmo vivere diversamente anche se volessimo.

Il pensiero *comico* corrisponde al modo *adolescenziale* di vivere la vita, ed è tipico di coloro che rimangono per tutta la vita adolescenti. L'adolescente è il bimbo che è uscito dalla monotonia delle abitudini familiari e ha scoperto che esistono modi di vivere e di pensare differenti: non avendo ancora la maturità sufficiente a vivere coscientemente la differenza, l'adolescente pensa che le differenze siano apparenti, servano a movimentare la vita, ma che alla fine verranno superate; e il superamento avverrà in due possibili modi, o scoprendo che tutti i modi di pensare sono illusori tranne uno e che tutti i modi di vivere sono sbagliati tranne uno, o scoprendo che un'armonia superiore annulla le differenze, facendo scaturire l'immane unità non dalla cancellazione, ma dalla fusione della molteplicità.

Nel mondo comico la realtà è un gigantesco orologio dagli ingranaggi infallibili: non solo le sfere celesti, ma anche gli avvenimenti storici sono così perfettamente coordinati o subordinati da rendere immane la sintesi. Mentre noi dormiamo, l'armonia universale non perde un colpo: i pianeti non si scontrano, le specie viventi si riproducono con precisione matematica; quanto agli esseri umani, essi si agitano in qua e in là inseguendo miraggi personali, ma l'Uomo eterno emerge sereno e immutabile dai loro sforzi e una legge ferrea di eterogenesi dei fini riconduce nello stampo incorruttibile le pecorelle smarrite, elimina le pecore nere irrecuperabili al disegno bianco, guida con polso fermo la storia verso la realizzazione dei valori supremi senza i quali essa non avrebbe significato. Il numero uno domina e permea questa apparentemente variopinta realtà: una è la verità, che prima o poi confonde i molti errori; uno è il valore supremo, che dà ordine ai singoli valori illuminandoli nella loro armonica diversità; uno è Dio (il Dio aristotelico o lo Spirito hegeliano), garante e mallevadore della razionalità universale. Elevandosi al di sopra delle apparenti contraddizioni, il filosofo coglie la mediazione *in fieri*, la razionalità immanente e necessaria, la perfezione indiscernibile nella parte ma perspicua nel tutto: al di là delle ristrette visioni individuali egli deve diventare il «puro occhio del mondo», l'interprete del «linguaggio delle

cose», l'incarnazione dei valori; deve insomma, mediante l'*amor intellectualis Dei*, riprodurre in miniatura l'Essere perfettissimo, la Mente universale, la Razionalità unica del reale. Come la lotta tra le specie naturali nasconde un profondo equilibrio, così anche i conflitti storici tra classi, se visti *sub specie aeternitatis*, debbono comporsi alla fine in un quadro provvidenziale, in una «armonia da contrasto come dell'arco e della lira»; salvo che solo il sapiente, l'illuminato, lo spirito libero dalle angustie del particolare, può elevarsi così in alto da cogliere la confluenza delle strade apparentemente divergenti. La verità e la giustizia, uniche ed eterne, sono scritte a lettere di luce nei cieli, ma solo i filosofi riescono a leggerne i nomi perché i loro occhi sono rivolti in alto: le persone comuni, chine sulle loro meschine occupazioni, non vedono il messaggio che splende sopra le loro schiene ricurve.

Se vogliamo per una volta servirci del linguaggio di Kierkegaard, la persona comica è l'esteta: convinto che tutte le strade portino a Roma, che tutti i valori siano sfaccettature dello Spirito, che tutte le storie acquistino il loro significato nella Storia Ideale Eterna, che tutte le cognizioni siano modi di disvelarsi del Sapere Assoluto, questo personaggio adolescente, o rimasto adolescente in età matura, svoltazza di esperienza in esperienza, di aggiornamento in aggiornamento, di scoperta in scoperta. Non scava nel suo terreno: lo allarga verso orizzonti sempre nuovi. Non sceglie tra valori: cerca la completezza dei valori. Non si specializza in un sapere per approfondirlo e donare agli altri la profondità raggiunta con fatica e sacrificio: si sforza invece di essere aggiornato, informato, fresco di lettura in ogni campo del sapere (umanistico, è inteso); è sempre *à la page* in ogni conversazione ad alto livello; nessuno può coglierlo in fallo, prenderlo alla sprovvista. Ha assaggiato tutto e non ha divorato nulla; è il commensale perfetto, quello che non sceglie tra i manicaretti in tavola, che li gusta tutti al loro giusto valore e non dice mai: «grazie no, questo non mi piace».

Non potendo, in quanto essere umano, vivere senza scelte, l'uomo comico si fabbrica una finta scelta, quella tra bene e male, tra vero e falso, tra giustizia e ingiustizia; e sceglie, naturalmente, ciò che si è già scelto da solo, o che è stato scelto dallo Spirito Eterno, vale a dire il bene, il vero e il giusto. Se gli si chiede perché mai persone dotate della sua stessa quantità di cervello abbiano fatto scelte opposte, abbiano cioè scelto (nel mondo da lui immaginato) il male, il falso e l'ingiusto, risponde che sono in mala fede; se si insinua che sono sincere e convinte come lui, monta su tutte le furie. In passato aveva spesso in bocca parole come «disonesto», «peccatore incallito», «vizioso», «dissoluto»; oggi preferisce (proprio perché aggiornato) dire «mistificante», «delirante», «paternalistico», «fuorviante», «eversivo»; ma le parole di ieri e quelle di oggi sono tante parafrasi di «malvagio», «mentitore», «ingiusto». La prassi è per lui un mondo in cui il bene e il male sono i dati oggettivi, comuni a tutta l'umanità: la scelta tra bene e male, l'ircocervo speculativo regalatosi da Aristotele, è quanto resta della soggettività; essa costituisce il *principium individuationis* dell'azione. L'oggettivo, in un siffatto universo, si presenta come il condizionato, il necessario; il soggettivo come l'incondizionato e il contingente. Una scelta così concepita dovrebbe ridursi a ben poco: si tratterebbe di decidere se ragionare o rifiutarsi di ragionare, se tenere gli occhi chiusi o aprirli sulla realtà; e il cattivo dovrebbe identificarsi, platonicamente, con l'ignorante, con quello che non ha capito, con la persona volgare che non sa elevarsi alla visione globale delle cose: ma ciò non giustificerebbe

i concetti di merito e di colpa, né l'applicazione che se ne fa giudicando spietatamente il prossimo. Non basta all'uomo comico lo *pseudómenos*, l'errante in buona fede; gli è indispensabile lo *pséudon*, il *vilain*, il mentitore per la gola: quel personaggio che per l'appunto la commedia ci ammannisce ad ogni scena, e che l'uomo comico si sforza di far coincidere con le persone vive, ma che tanto raramente incontriamo tra coloro che abbiamo cercato di capire dal loro punto di vista. Si pretende allora che la scelta sia non solo *contingente*, ma anche *razionale*; come dire (e qui rubiamo l'espressione a Schopenhauer) «ferro fatto di legno». Su questa via i razionalisti del sei e settecento sono andati addirittura oltre i limiti dell'universo aristotelico: se infatti il bene e il male sono assoluti, la scelta razionale è quella che *capisce*, già prima di scegliere, quale è il bene e quale il male; cosicché la scelta contingente o conferma la razionalità (e in fase operativa non è vera scelta), o sceglie coscientemente il male (ed è talmente irrazionale da rasentare la follia). Ancora in un'epoca in cui il libero arbitrio della metafisica classica è (almeno a parole) screditato, la maggior parte di noi (visto che l'umanità comica è largamente maggioritaria) pretende di giustificare le proprie scelte col fatto che ciò che si è scelto è bene, o per lo meno è meglio di ciò che si è scartato; come dire che i dissenzienti sono o minorati psichici o biechi felloni, avendo scelto ciò che la ragione ci addita come male o come bene minore.

Riassumendo, potremmo identificare le caratteristiche salienti della mentalità comica, o estetica, nel *monismo*, nel *perfezionismo*, nell'*armonismo* e nel *dogmatismo*. Come l'adolescente, che un tempo cercava sicurezza nella famiglia e oggi nel gruppo di coetanei, l'uomo comico non sa reggere sulle gracili spalle la solitudine, la responsabilità personale, il disaccordo ineliminabile; tende a puntellarsi sull'intelaiatura di un mondo già sostanzialmente costruito, che non gli chieda mai di decidere seriamente progettando le strutture della vita, che solo gli presenti il dilemma se inserirsi nelle linee già disegnate dal Grande Architetto (Essere Perfettissimo, Io Assoluto, Astuzia della Ragione) o cancellarle rabbiosamente urlando la protesta, la legge del più forte, l'istanza dell'immaginario e del profondo. Come l'adolescente, l'uomo comico non ha ossa abbastanza resistenti da consentirgli di affrontare l'impegno costoso e rischioso, la lotta che può anche finire in una sconfitta, la comprensione degli estranei dal loro preciso punto di vista, l'incontro non tra civiltà e barbarie ma tra due diversi e coerenti modi di vivere; di affrontare, insomma, un mondo né amico né ostile, ma del tutto indifferente alle istanze umane, obbediente ad una logica che non ci riguarda né punto né poco; di costruire la propria strada nel deserto anziché percorrere l'autostrada o sdegnosamente prendere i campi.

Il pensiero *adulto* è pensiero *tragico*: una filosofia autocritica, dialogica, comprensiva, consapevole del prezzo da pagare e del rischio da correre, capace di seguire la propria via fino alle più spiacevoli conseguenze, guardando con rispetto l'opposta via seguita dagli altri se anche costoro ne accettano fino in fondo le implicazioni. Un mondo tragico può essere, sul piano religioso, un mondo di increduli, o di credenti in un Dio nascosto, o più facilmente un incontro cognitivo tra gli uni e gli altri: ma, sul piano speculativo, è sempre un mondo *politeista*, dai valori indipendenti e incommensurabili tra loro, privo dunque di un valore supremo che li illumini tutti dall'interno, come il valore religioso per i cristiani, o quello etico per i kantiani, o quello filosofico per gli idealisti, o quello politico-

economico per i marxisti. Un mondo delle idee senza l'idea del Bene; un Olimpo le cui contese non vengono risolte di autorità da uno Zeus Ampiotonante; una guerra che non è una crociata e che non inalbera il vessillo del «Dio con noi»; una dialettica che non sfocia nella sintesi universale ma nella scelta personale; un dialogo che non si conclude col trionfo della tesi vera e con la resa di quella falsa come il *Gorgia*, ma col patto di riflettere meglio ognuno sul punto di vista dell'altro come il *Cratilo*; un paesaggio, insomma, di pluralità di opinioni e di coesistenza tra scelte diverse.

Il dilemma tragico ha in comune col libero arbitrio la caratteristica di essere una scelta soggettiva tra dati oggettivi; ma oggettivo e soggettivo non coincidono più con condizionato e incondizionato, essendo invece due modi di intendere la condizione: l'incondizionato è un mito, l'oggettivo è la condizione comune a tutti, il soggettivo è il condizionamento personale. Il dilemma tragico è scelta tra condizionamenti. Io scelgo sempre tra due termini che vengono proposti anche alla scelta di tutti gli altri aventi la mia stessa *humus* sociale; ma scelgo a causa di ciò che, entro quell'*humus*, io personalmente sono, e in base al modo in cui le mie personali esperienze mi hanno condizionato. Nessuno potrà pretendere di avere in sé qualcosa che nessun altro abbia, di essere una «monade senza finestre» o un irripetibile *Dasein*: siamo tanti mosaici composti con un certo numero di colori, ma ognuno con diverso disegno; siamo tante parole costruite usando sempre le 21 o 25 lettere dell'alfabeto, ma distinte nella struttura e per ciò stesso nel significato. Il significato, comunque, ce lo diamo da soli: nessun libro di grammatica prevede la nostra esistenza, nessun dizionario ci nomina prima dell'uso che faremo delle lettere che ci compongono. Il dilemma tragico sta nella decisione, se per caso le lettere in nostro possesso sono (in ordine alfabetico) A, M, O e R, di essere ROMA o di essere AMOR; con la rinuncia dolorosa, in entrambi i casi, ad uno dei due significati; e col rischio ineliminabile di essere alla fine un RMAO del tutto insignificante.

La conquista del comico è la pubertà dell'uomo, il passaggio dalla totale dipendenza dal gruppo alla falsa sicurezza dei valori assoluti destinati a sconfiggere gli assoluti disvalori. La conquista del tragico è il superamento delle false sicurezze in un pesante senso dei propri limiti e della propria esigua ma reale autonomia entro quei confini. Questo pensoso mondo adulto è stato dapprima teatro; e cioè sogno, finzione scenica, battaglia di miti e di creazioni artistiche. La filosofia e la scienza, rivolte al logo e alla realtà, hanno avuto una lunga e tenace paura del salto nella responsabilità personale; e solo la teologia ha saputo a tratti sciogliersi dal guinzaglio saldamente tenuto in mano dall'Essere Perfettissimo per scoprire il *Deus absconditus* sulla cui esistenza si scommette e che lascia a ciascun uomo lo spazio per le sue scelte. Sono nati allora Pascal, Kierkegaard, James, Merleau-Ponty.

Perché questa paura della scelta tragica? In parte per una serie di equivoci e di confusioni, conseguenti a pregiudizi negativi. Il primo pregiudizio è che il pensiero tragico sia (e nei pensatori religiosi sembra esserlo incidentalmente) *irrazionalismo*: in realtà il tragico è più razionale del comico, perché la sua logica ferrea non è incrinata dalla contraddizione della scelta tra bene e male; o bene e male sono separabili, e non si tratta di scelta ma di riconoscimento della bontà del bene e della cattiveria del male, o di vera scelta si tratta, e il riconoscimento teorico si trasforma in scelta pratica proprio perché in entrambi i termini sono

presenti e inseparabili bene e male, cosicché è proprio la logica a precludersi il riconoscimento e a vedere come estrema possibilità la scelta. Il secondo pregiudizio vede nel pensiero tragico una specie di *pessimismo*: non posso negare che il pensiero comico sia ottimismo ingenuo, presupponendo come necessario uno scioglimento finale la cui necessità è sempre (a livello umano e non di pure entità matematiche) indimostrabile; ma la rinuncia all'ottimismo per partito preso non ha come unico sbocco il pessimismo per partito preso, e comunque il pensiero tragico non è tale, essendo sempre il termine scelto bene e male nello stesso tempo, mai pura negatività. Terzo pregiudizio, l'identificazione fra tragicità e *scetticismo*: qui la confusione è tra demolizione preliminare (la funzione benefica dello scetticismo è di ripulire il pensiero dal dogmatismo insito nel comico) e ricostruzione successiva, che è uscita dal conflitto non ripristinando la mediazione, ma scoprendo la scelta personale e l'assunzione di responsabilità totale dei propri atti senza apparizioni di angeli, dèi *ex machina* calati con corde, salvezze per virtù dello Spirito Santo o dello Spirito Assoluto.

Il lettore mi darà atto che ho attribuito la paura della scelta tragica a pregiudizi, equivoci e confusioni, solo *in parte*; e, aggiungerò, in parte minore, perché tali errori sono tipici delle persone in buona fede, e le persone in buona fede sono minoranza. In parte maggiore la paura è di se stessi e della propria libertà: quella libertà che, come dice Sartre nelle *Mosche*, «una volta esplosa nel cuore di un uomo, lo rende invulnerabile anche agli dèi». Il peso della scelta fatta, che fa affondare nella sabbia i passi di Oreste, non è peso per tutte le spalle: molti preferiscono, mimicamente, lasciarsi guidare per mano dai genitori, o più spesso, comicamente, camminare tutti insieme tenendosi per mano in gruppo; come ben vide il giovane Nietzsche, la solitudine davanti a una decisione dalla quale dipende tutta la loro vita li agghiaccia e li respinge indietro, e, se per caso la scelta è già stata fatta, la tentazione di tornare a prima della scelta, di ritrovare una porticina di uscita, di scaricare sul confessore o sullo psicologo le proprie angosce da scelta, si fa sentire con voce potente. E se per caso si tratta di persone attive, impegnate, disposte alla lotta, pensare che stanno lottando non contro l'orco, il diavolo, l'ottusità, la mala fede dal bieco ghigno, ma contro persone intelligenti e oneste, attive e impegnate come loro, può trasformare il bel sogno in incubo, la *Chanson de Roland* nel *Processo* di Kafka. L'eterna adolescenza di tanti esseri umani chiede disperatamente sicurezza dall'esterno, e cioè garanzia che Dio è con loro, che contro di loro non c'è che miseria e barbarie, che nell'ultimo atto Dio smaschererà l'infamia e concederà alla verità misconosciuta gli onori del pubblico trionfo di fronte alla platea della storia. La sicurezza che viene da noi stessi, dalla coscienza di aver pagato e stare pagando ad alto prezzo le proprie decisioni, non è certo da tutti.

Ma a questo punto sorge un ultimo quesito. Perché il teatro si è rivelato più adulto e più coraggioso della filosofia, mettendo impietosamente a nudo questa ferita incurabile che è la contraddizione etica della nostra civiltà? Perché invece la lucida riflessione speculativa ha voluto indossare l'abbottonatissimo abito della mediazione dialettica, del monismo metafisico, della scelta tra bene e male, compiendo un gigantesco sforzo per coprire le mutilazioni e per mostrare invece ad ogni costo un mondo profondamente armonico, unitario, finalizzato a una sintesi conclusiva? Separando nettamente i due settori culturali avremmo un lampante paradosso: l'intuizione artistica sarebbe più adulta della concettualità filosofica.

Si tratta invece di vedere arte e filosofia come (e sia ben chiaro che uso una metafora) l'*id* e l'*ego* della nostra psiche collettiva: la schizofrenia morale che viene alla nostra civiltà dai suoi remoti (e rimossi) traumi infantili, traumi risalenti all'incontro-scontro e alla fallita fusione tra i nomadi patriarcali-celesti e i sedentari matrilinei-ctonii, fa sentire il suo malessere, come ogni psicopatia, alla sfera emotiva, che per l'appunto si esprime nel teatro. La sfera logica, nella società nevrotica come nell'individuo nevrotico, si costruisce un equilibrio artificiale imperniato, per l'appunto, sulla rimozione del trauma e delle sue conseguenze profonde. Proseguendo nella metafora freudiana, diremmo allora che la tendenza spiccatamente monistica e armonistica del filone centrale filosofico (oggi estesa anche alle scienze umane) è *resistenza all'analisi*; e che un Pascal, un Kierkegaard, un James, esprimono quella parte dell'*ego* collettivo che, sia pure a malincuore, riconosce nella propria parte emotiva i sintomi caratteristici della psicopatia. Una piccola parte della *razionalità* europea (o di derivazione europea) vorrebbe sapere il perché di quel malessere, innegabilmente presente nella *sensibilità* europea, i cui caratteri traspaiono attraverso la tragedia; mentre una gran parte di essa teme la verità al punto che (come nel caso di Hegel) a volte tenta perfino di mistificarla, definendo «tragedia» quella composizione finale dei conflitti che è la commedia. Generalmente i nevrotici, quando la sofferenza emotiva diventa intollerabile, vincono la resistenza e accettano l'analisi; ed è con questo augurio che vorrei concludere.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Parte I. Cap. I - Per l'arte rupestre paleolitica: H. Breuil, *Quatre cent siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du renne*, Montignac 1952; J. Maringer-H. Bandi, *Art in Ice Age*, London 1953; A. Lamington, *Lascaux: Paintings and Engravings*, Harmondsworth 1959; *La signification de l'art rupestre paléolithique*, Paris 1962; L. Adam, *Primitive Art*, Harmondsworth 1964; A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris 1965; Z.A. Abramova, *Izobrazhenija celoveka v paleoliticheskom iskusstve Evrazii*, Moskov-Leningrad 1966; P.J. Ucko-A. Rosenfeld, *Paleolithic Cave Art*, New York 1967; AA.VV., *Simposio de arte rupestre (Barcelona 1966)*, Barcelona 1968.

Per le «veneri paleolitiche» e il loro significato: K.J. Narr, «Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit», in *Antaios*, 1960, pp. 131-47 (bibliografia a p. 155, n. 2); S.A. Tokarev, «K voprosu o znacanii zenskih izobrazenij epohi paleolita», in *Sovetskaja arheologija*, 1961, n. 2.

Sui mitologemi del tipo Hainuwele: Ad. E. Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt a.M. 1939; *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948; C.A. Schmitz, «Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und 'Prometheus'», in *Anthropos*, 1960, pp. 215-38.

Sull'arte rupestre dei Boscimani: M. Orford, «The Rock Engravings of the Western Transvaal», in *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, II, Oporto 1934, pp. 436-97; L.S.B. Leakey, *Stone Age Africa*, Oxford 1936.

Sui riti magici di caccia in Africa: H. Straube, *Die Tierkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden 1955. Sugli esseri supremi e celesti: W. Schmidt, *Die Ursprung der Gottesidee*, I, Münster 1912; R. Pettazzoni, *Dio*, I, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957; J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York 1959; H. von Sicard, «Luwe und verwandte mythische Gestalten», in *Anthropos* 63-64, 1968-69, pp. 665-737. Sulla copia primordiale cielo-terra: T. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde*, Utrecht 1929.

Cap. II - Sulle origini dell'agricoltura: A. De Candolle, *Origin of Cultivated Plants*, London 1884. Sulle fasi del suo sviluppo: E. Werth, *Grabstock, Hacke und Pflug: Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, Ludwigsburg 1954; J. Murray, *The First European Agriculture: a Study*, Edinburgh 1970.

Sull'estensione e sui caratteri della civiltà neolitica: P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee. L'Italia, i Balcani e l'Europa centrale durante il neo-eneolitico*, Milano 1943; «Le influenze della civiltà del Tibisco e della civiltà di Vucedol in Italia», in *Studi etruschi* 1943, pp. 9-29; *Origini e diffusione della civiltà*, Milano 1947; *Il Mediterraneo, l'Europa e l'Italia durante la preistoria*, Milano 1954; C.O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, New York 1952; E. Anderson, *Plants, Man and Life*, Boston 1952; R. and L. Braidwood, «Earliest Village Communities of South West Asia», in *Journal of World History*, 1, 1953, pp. 278-310; R. Braidwood, «Near Eastern Prehistory: the Swing

from Foodgathering Cultures to Village-Farming Communities is still Imperfectly Understood», in *Science* 127, 1958, pp. 1419-30; *Prelude to Civilization*, in AA.VV., *City Invinible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, Chicago 1960, pp. 297-313.

Sul permanere dell'unità neolitica dopo la diffusione del rame: P. Laviosa Zambotti, «Sulla costituzione dell'eneolitico italiano e le relazioni eneolitiche intermediterrane», in *Studi etruschi*, 1939, pp. 11-83; H. Jirku, *Die ältere Kupfer-Steinzeit Palästinas und der bandkeramische Kulturkreis*, Leipzig 1941.

Sul carattere pacifico della cultura agricola: W.J. Perry, *An Ethnological Study of Warfare*, New York 1917; *War and Civilization*, ivi 1918.

Sulla possibile derivazione del basco dall'iberico e sull'ipotetica appartenenza di entrambi a un più vasto substrato neolitico: G. Sergi, *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*, Roma 1895; *Italia: le origini*, Torino 1919; *Le prime e più antiche civiltà*, Torino 1926; *Da Albalonga a Roma*, Torino 1934; R. von Scala, *Sikulische Studien*, Innsbrück 1909; A. Braun, «Stratificazione dei linguaggi nell'Italia antica», in *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti*, 1933-34, n° 2, pp. 898-1057; J. Hubschmid, *Mediterrane Substrate mit besonderer Berücksichtigung des Baschischen und der west-östlichen Sprachbeziehung*, Bern 1960. Sui Pitti: J. Rhys, *The Welsh People*, London 1902²; *Celtic Britain*, London 1905²; «Language and Inscriptions of the Northern Picts», in *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 1892. Sui linguaggi munda-khmer e sul loro influsso sui toponimi indiani: S. Levi, «Pré-aryen et pré-dravidien», in *Journal Asiatique*, 1923, pp. 1-57.

Per i miti sulla scoperta femminile dell'agricoltura: J.N.B. Hewitt, *Yroquian Cosmology II*, in AA.VV., *43th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1928, pp. 449-819; R. Karsten, *The Head Hunters of Western Amazonas*, Helsingfors 1935; T. Mabuchi, «Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern South-eastern Asia», in *Asian Folklore Studies*, 23, 1964, pp. 1-92; A. Yoshida, «Les ex-créations de la Déesse et l'origine de l'agriculture», in *Annales*, 1966, pp. 717-28.

Per la condizione giuridica della donna nell'antico Egitto: G. Paturet, *La condition juridique de la femme dans l'ancienne Égypte*, Paris 1866. Per il costume licio: J.J. Bachofen, *Das Lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums*, Freiburg 1862. Per gli Iberi: E. Cordier, «Le droit de famille aux Pyrénées», in *Revue historique de droit français et étranger*, 1859, pp. 257-300, 353-96, 492-520; A. Tovar, «Los nombres de hermano y hermana en vasco», in *Boletín de la Real Sociedad Vascongada*, 5, 1949, pp. 11-4. Sul diritto materno nei Liguri: W. Ridgeway, *Who were the Romans?*, «Proceedings of the British Academy» 3, 1907. Sui Pitti: H. Zimmer, «Das Mutterrecht der Pikten», in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, 1894, pp. 209 ss. Sul diritto materno in India e Indonesia: R. Heine Geldern, «Mutterrecht und Kopfjagd im Westlichen Hinterindien», in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1921, pp. 105-40; O.R. Ehrenfels, «The Dual System of Mother-right in India», in *Anthropos*, 1940-41, pp. 655-80; *Mother-right in India*, Hyderabad 1941.

Per la discussione su diritto materno e matriarcato: Fr. Kern, «Mutterrecht, einst und jetzt», in *Theologische Literaturzeitung*, 1950, pp. 292-305; Ad. E. Jensen, «Gab es eine mutterrechtliche Kultur?», in *Studium Generale*, 1950, pp. 418-33; J. Haekel, «Zum Problem des Mutterrechts», in *Paideuma*, 1953-54, pp. 298-322; 481-508; AA.VV., *Matrilineal Kinship* a cura di D. Schneider e K. Gough, Berkeley 1961; C.S. Wake, *Primitive Marriage*, Chicago 1967; I. Magli, *La donna: un problema aperto*, Firenze 1974.

Sull'origine magica preistorica del re e della regina: J.G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, Paris 1920; M.P. Nilsson, *Primitive Religion*, Copenhagen 1912.

Sulla ierogamia: A. Klinz, *Hieros Gamos*, Diss. Halle 1933; S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, London 1969.

Sul nesso tra la donna e la terra: V. Pisani, «La donna e la terra», in *Anthropos*, 1942-45, pp. 241-51. Sulla terra vergine: Eb. Nestle, «Die „jungfräuliche Erde“», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, pp. 415 ss. Sulla terra madre: A. Dieterich, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig-Berlin 1905 (1925¹ aumentata e completata da A. Ferle); Fr. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931; B. Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und der Kinderschutzes*, Helsinki 1931; M. Eliade, «La terre-mère et les hiérogamies cosmiques», in *Eranos Jahrbuch*, 1953, ristampato in *Eliade, Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, pp. 207-53; V.O. Pettersson, *Mother Earth. An Analysis of the Mother Earth Concepts according to Albert Dieterich*, Lund 1967. Sull'uso di deporre a terra il neonato: B. Struck, «Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde», in *Archiv cit.*, 1907, pp. 158 ss.; E. Goldmann, «Cartam levare», in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 1914, pp. 1 ss.

Sui riti di fertilità: E. Destaing, *Les fêtes saisonnières chez les Beni-Snous*, Alger 1907; H. Rydh, «Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and in China», in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 1931, pp. 69-98; G. Lilliu, «Religione della Sardegna prenuragica», in *Bullettino di palenologia italiana*, 1957, pp. 7-96; G. Charrière, *Les significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques*, Paris 1970; M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000-3000 B.C.*, London 1974.

Cap. III - Sulla distribuzione, diffusione e significato dei dolmen: V.G. Childe, «Megaliths», in *Ancient India*, 4, 1947-48, pp. 4-13; V.D. Krishnaswami, *Megalithic Types of South India*, ivi, 5, 1949; G. Daniel, *The Prehistoric Chambers Tombs of England and Wales*, London 1950; *The Megalith Builders of Western Europe*, London 1958 (1962² con appendice sulla nuova cronologia ottenuta col radiocarbonio); *The Prehistoric Chambers Tombs of France*, London 1960; L. Pericot, *Los sepulcros megalíticos Catalanes y la cultura pirenaica*, Barcelona 1950; C. Cardan Marquez, G. y V. Leisner, *Los Sepulcros megalíticos de Huelva*, Madrid 1952; L. Anglade, «Dolmen and Tombs of the Pulney Hills», in *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, 1954, N° 2, pp. 23-78; L. Kaelas, *Dolmen und Ganggräber in Schweden*, Offa 1956; V. Rosner, «Dolmen in the Analamai Hills, South India», in *Anthropos*, 1959, pp. 169-82; S. von Cles-Reden, *The Realm of the Great Goddess. The Story of the Megalith Builders*, London 1961 (ed. ted. *Die Spur der Zyklopen*, 1960); AA. VV., *Corpus de sepulcros megalíticos*, 3 voll., Barcelona 1961-64; H.H.E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotated Bibliography*, Canberra 1967; D. Gilead, «Burial Customs and the Dolmen Problem», in *Palestine Exploration Quarterly*, 1968, pp. 16 ss.; F. Niel, *La civilisation des mégalithes*, Paris 1970; J.D. Evans, *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, London 1971; M. Eliade, *Megaliths and History of Religions*, London 1977; F. Jesi, *Il linguaggio delle pietre. Alla scoperta dell'Italia megalitica*, Milano 1978; F. Hitching, *Magia della terra*, Milano 1978.

Sulla «porta degli inferi» a Delfi: A.P. Oppé, «The Chasm at Delphi», in *Journal of Hellenic Studies*, 1904, pp. 214 ss.

Sulla prassi funeraria dei Kogi: C. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta», in *Razón y Fabula. Revista de la Universidad de los Andes*, 1, 1967, pp. 55-72.

Su Bes: F. Jesi, «Bés initiateur», in *Aegyptus*, luglio-dicembre 1958; «Bes e Sileno», ivi, lug.-dic. 1962; «Bes bifronte e Bes ermafrodito», ivi, lug.-dic. 1963.

Sul nesso tra il dolmen e l'«armonia dei contrari» di Eraclito: A. Capizzi, *Dall'armo-*

nia dei contrari al dolmen: un 'flashback' eracleo, in AA.VV., *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, pp. 87-102.

Sulla sessualità magica delle pietre: G. Jerace, *Magia sessuale*, Milano 1982. Sulla *kula* melanesiana: B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922.

Sul nesso tra luna e vegetazione: M. Eliade, «Notes sur le symbolisme aquatique», in *Zalmoxis*, 1939, pp. 131-52.

Sul calendario lunare agricolo: W. Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iranern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen*, Leipzig 1924; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925²; W. Hirschberg, «Der "Mondkalender" in der Mutterrechts Kultur», in *Anthropos*, 1931, pp. 461-7. Sulla cerimonia di apertura dell'anno agricolo: V. Lanternari, *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959.

Sulle statuette femminili neolitiche: G. Stacul, «Culti matriarcali nella preistoria europea», in *Sapere*, marzo 1964, pp. 138-41; J. Thimme, «Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole», in *Antike Kunst*, 8, 1965, pp. 72-86, P.J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete*, London 1968; W. Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin*, Leipzig 1971.

Sulle statue-menhir e sulle stele antropomorfe: R. Battaglia, «Sulla distribuzione geografica delle statue-menhirs. Contributo all'etnologia dei Liguri», in *Studi etruschi*, 1933, pp. 11-37; S. Gagnière - J. Granier, *Les stèles anthropomorphiques du Musée Calvet d'Avignon*, in AA. VV., *Gallia, Préhistoire*, IV, Paris 1963, pp. 31 ss.

Sui dolmen con incisioni a figura femminile e a mammelle: V.C. Collum, *The Tressé Iron-Age Megalithic Monument, Its Quadruple Sculptured Breasts and Their Relation to the Mother-Goddess Cosmic Cult*, London 1935; H. Breuil, «La figure humaine dans la décoration des chambres mégalithiques du Morbihan», in *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1936, pp. 297 ss.

Sulle statue femminili trovate nei dolmen: G. De Mortillet, *La sculpture préhistorique dans le départ du Gard*, Nîmes 1900.

Sui rituali connessi alla figura femminile neolitica: V. Lanternari, «Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1954; «Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna alla luce del folklore sardo e dell'etnologia», in *Bullettino di paletnologia italiana*, 1954-55, pp. 9-46.

Sul passaggio dal rituale al mito: C. Kluckhohn, «Myths and Rituals: a General Theory», in *Harvard Theological Review*, 1942, pp. 45-79; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, New York 1948²; E.O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London 1958; G.S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Others Cultures*, Berkeley-Cambridge 1970.

Sui simboli mitologici contenuti nella figura neolitica: J. Wiesner, «Vorgriechische Idole», in *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 1937, pp. 252-65; L. Franz, *Die Muttergöttin in vorderen Orient und in Europa*, Leipzig 1937; E.O. James, *The Cult of the Mother-Goddess*, London 1958; G. Stacul, *La grande madre. Introduzione all'arte neolitica in Europa*, Roma 1963; B. Le Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, New Haven-London 1963; A. Fleming, «The Myth of the Mother-Goddess», in *World Archaeology*, 1, 1969, pp. 247-61. Sul carattere non divino e sulla non adorazione della Vergine-Madre neolitica: L. Siret, «La Dame de l'Érable», in *L'Anthropologie*, 1920, pp. 235 ss.

Sulla bipenne nel neolitico: A.B. Cook, «The Cretan Axe-cult outside Crete», in *Transaction of the Third International Congress of the History of Religions*, II, 1908, pp. 184-94.

Sull'associazione tra donna e serpente: F. Schoebel, «Le mythe de la femme et du serpent», Paris, 1876; S. Reinach, «Le serpent et la femme», in *L'Anthropologie*, 1905, pp. 178-80. Sul serpente che cambia pelle come simbolo di immortalità: J.G. Frazer, *The Serpent and the Three of Life*, in AA.VV., *Essays and Studies presented to William Ridgeway*, Cambridge 1914, pp. 413-26. Sul mito del re-serpente in India e sulla sua origine pre-aria: J.P. Vogel, *Indian Serpent-lore, or the Nāga in Hindu Legend and Art*, London 1926; R. Goossens, «L'odontotyranos, animal de l'Inde», in *Byzantion* 1926-27, pp. 29-52. Sulla leggenda del basilisco: R. Goossens, *Les nāgas et le basilic dans le monde grec et romain*, in AA.VV., *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles 1934, pp. 415-49. Sui culti ofidici: G. Jerace, «Il culto del serpente», in *Gli Arcani*, 1980, pp. 46-53.

Sui riti degli agricoltori primitivi attuali: V. Lanternari, *La grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959; E.R. Wolf, *Peasants*, New Jersey 1966. Sulla pace promossa dagli Irochesi: L.H. Morgan, *The League of Iroquois*, New York 1922. Sulla società e la religione delle isole Pelew: J. Kubary, *Die sozialen Einrichtungen der Pelewern*, Berlin 1885.

Sull'elemento dravida in India e sulle «madri dei villaggi»: A.K. Sur, «Mother Goddess Cults», in *Calcutta Review*, 1931, pp. 227 ss.; *Pre-aryan Elements in Indian Culture*, ivi, 1932, pp. 283 ss.; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indoméditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris 1939.

Sui riti e i miti del grano e della terra madre negli Indiani d'America: C.F. Voegelin, «The Shawnee Female Deity in Historical Perspective», in *American Anthropologist*, 1944, n° 3, pp. 370-6; G. Hatt, «The Corn Mother in America and in Indonesia», in *Anthropos*, 1951, pp. 853-914; D. Jennes, *The Corn Goddess and other Tales from Indian Canada*, Ottawa 1956; C.E. Keeler, *Secrets of the Cuna Earthmother*, New York 1960.

Sulla terra madre in Africa: B. Struck, «Nochmals 'Mutter Erde' in Afrika», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, n° 2, pp. 402 ss.; A. Werner, *African Mythology*, Boston 1925; B. Bernardi, *Uomo cultura società*, Milano 1974.

Sui riti dei Ciuvasci: P.V. Denisov, *Religioznye verovanija cuvasej*, Ceboksary 1959. Sullo Holi dei Sikh: W. Crooke, «The Holi, a Vernal Festival», in *Folklore*, 25, 1914, pp. 55-83.

Sulla caccia alle teste come sacrificio agricolo: W. Schmidt, «Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien», in *Anthropos*, 14-15, 1919-20, pp. 1138-48; R. Heine Geldern, «Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien», in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien*, 1921, pp. 105-40. Sul sacrificio umano nei Khonds: A.K. Coomaraswamy, «Atmayajna: Self-sacrifice», in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942.

Sulla magia del sangue: H.L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, Bonn 1900; F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele*, Berlin 1930; P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano 1984.

Cap. IV - Una rassegna delle ricerche sul folklore e degli orientamenti in materia è offerta da A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo 1971; 1973² riveduta e accresciuta.

Sull'origine delle favole popolari dai miti e riti neolitici: P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles: leur origines*, Paris 1923; O. Huth, *Märchen und Megalithreligion*, «Paideuma» 5, 1950.

Sulle origini del Carnevale: M.G. Clemens, «Der Ursprung des Karnevals», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1914, pp. 139-58. Sul Carnevale a Yiza e a Kosti: A.J.B. Wace, «North Greek Festivals and the Worship of Dionysos», in *Annual of the British School of Athens*, 1909-10; G. Calderon, *Parallels between the Thracian Elements of Greek Religion and Modern Slavonic Folklore*, in AA.VV., *Actes du IV Congrès d'Histoire des Religions*, Leide 1913, pp. 127-8.

Sul folklore del grano in epoca moderna: J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1915, spec. vol. V, parte I; A.V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksglauben der Finnen und der Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, 5 voll., Sotalava-Helsinki 1925; J. De Vries, *Contributions to the Study of Othin Especially in His Relations to Agricultural Practices in Modern Lore*, Helsinki 1931; H. Ridh, «Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and in China», in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 1931, pp. 69-89; C.W. von Sydow, «The Mannhardtian Theories about the Last Sherf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View», in *Folklore*, 45, 1934, pp. 291-309; J.J. Meyer, *Trilogie Altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig 1937; W. Liungman, *Traditionswanderung Euphrat-Rhein*, Helsinki 1937-38; *Traditionswanderungen Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Tодаustragen und einige hiergehörige Bräuche*, I, Helsinki 1941; P. Toschi, *Il Folklore*, Milano 1967.

Sul rito antico della mietitura: H. Hubert - M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», in *L'année sociologique*, 1897-98. Sui lamenti dei mietitori antichi divenuti personaggi mitici: P. Kretschmer, «Lityerses und Hylas», in *Glotta*, 1925, pp. 33-6; M. Lichtheim, «The Song of the Harpers», in *Journal of the Near Eastern Studies*, 1945, pp. 178 ss.; L. Oppenheim, «Mesopotamian Harvest Song», in *Bulletin of the American Schools for Oriental Research*, 1946, pp. 11-4. Sul ridere come simbolo di resurrezione nei rituali agricoli antichi: S. Reinach, «Le rire rituel», in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1910-11, pp. 585-602. Sui rituali moderni di «uccisione del grano»: W. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggerhund*, Danzig 1865; C. Clemen, «Die Tötung des Vegetationsgeistes», in *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, 1922, pp. 120 ss.; E. De Martino, *Il gioco della falce*, *L'Espresso*-mese, 1960, n. 4, pp. 56-65.

Cap. V - Sugli scambi tra cacciatori e agricoltori nel golfo di Riga: F. Leibock, *Die materielle Kultur der Esten*, Tartu 1932.

Sull'avvento dell'aratro e sulla conseguente evoluzione socio-ideologica: Fr. Kern, «Die Welt, worin die Griechen traten», in *Anthropos*, 1929, pp. 167-219; P. Leser, *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Münster i.W. 1931; U. Pestalozza, «L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo», in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1942-43, pp. 321-30; Pisani, *La donna e la terra* cit.; P.V. Glob, *Ard og plov i Nordens oldtid*, Aarhus 1951; E. Werth, *Grabstock, Hacke und Pflug: Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, Ludwigsburg 1954.

Sul sopravvivere della magia venatoria in epoca agricola: W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972.

Sulla coppia divina protettrice delle fiere: E. Spartz, *Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere*, Diss. München 1964; H. Wozak, *Herr und Herrin der Tiere in Vorderasiens*, Diss. Wien 1967. Sulla *pótnia therón*: G. Radet, «La déesse Cybébé d'après une brique de terre cuite récemment découverte à Sardes», in *Revue de études anciennes*, 1908, pp. 109 ss.; *Cybébé. Étude sur la transformation plastique d'un type divin*, Bordeaux 1909; Ch. Picard, *Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris 1922; C. Christou, *Potnia Theron*, Athinais 1968. Sul «signore degli animali»: P.

Demargne, *Le maître des animaux sur une gemme crétoise*, in AA. VV., *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris 1939, I, pp. 127 ss.; P. Amandry, «Statuette d'ivoire d'un dompteur de lion», in *Syria*, 1944-45, pp. 166 ss.; J. Chittenden, «The Master of Animals», in *Hesperia*, 1947, pp. 89-114.

Sul culto degli alberi in India: A.K. Coomaraswamy, *Yaksas*, 2 voll., Washington 1928-31. In Asia occidentale: A. J. Weinsinck, «Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia», in *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 1921, pp. 1-56; H. Dantine, «Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale», in *Bibliothèque archéologique et historique*, 1937, pp. 1-277; N. Parrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Élam*, Paris 1937. Nella civiltà egea: A. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, London 1901; S.A. Bernardin, *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst*, Amsterdam 1942. In Grecia: A. Delatte, *Herbarius*, Paris-Liège 1938; U. Pestalozza, «Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1938, fasc. 1-2; «Leto Phytia e le Ekdysia», in *Rendiconti*, cit., 1938, pp. 290-1; «Culto arboreo e culto solare in Laconia», ivi 1941-42, pp. 505-19. Sul rex Nemorensis: F. Granger, «A Portrait of the Rex Nemorensis», in *The Classical Review*, 1907, pp. 194 ss. Sull'albero della vita: A. Wünsche, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen*, Leipzig 1905; U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki 1922-23; H. Bergema, *De boom des levens in schrift en historie*, Hilversum 1938. Sugli alberi nel folklore moderno: Liungman, *Traditionswanderung Rhein-Jenissei* cit.; A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsingfors 1947. Sulla «equilibrista»: Ch. Picard, «Phèdre "à la balançoire" et le symbolisme des pendaïsons», in *Revue archéologique*, 1928, pp. 50 ss.

Sull'emarginazione delle donne e i culti del monte Hagen: A.J. Strathern, «The Female and Male Spirit Cults in Mount Hagen», in *Man*, N.S. 5, 1970, pp. 571-85; M. Strathern, *Women in Between. Female Role in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*, London - New York 1972.

Sul totemismo e i suoi rapporti col diritto materno: W. Koppers, «Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem», in *Anthropos*, 1936, pp. 159 ss.; J. Haeckel, «Ueber Wesen und Ursprung des Totemismus», in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 69, 1939, pp. 243 ss.; D.E. Hajtun, *Totemizm, ego suscnost' i proishozhdenie*, Stalinabad 1958; C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano 1976¹.

Cap. VI - Sulle culture pastorali nomadi: Kachkarov - Korovine, *La vie dans les déserts*, Paris 1942; R. Patai, «Nomadism: Middle Eastern and Central Asian», in *Southwest Journal of Anthropology*, 7, 1951, pp. 401-14; E. Bacon, «Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia», ivi, 10, 1954, pp. 44-68; K. Jettmar, «Les plus anciennes civilisations d'éleveurs des steppes d'Asie Centrale», in *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 4, 1954, pp. 760-83; *Die frühen Steppenvölker. Der eurasiatische Tierstil, Entstehung und sozialer Hintergrund*, Baden-Baden 1964; AA.VV., *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*, Budapest 1969; G.C. Castelli-Gattinara, *I Kuci Pakuni dell' Afghanistan*, Roma 1970; A. Al-Wardi, *Soziologie des Nomadentums*, Neuwied-Darmstadt 1972; AA. VV., *Perspectives on Nomadism* a cura di W. Irons e N. Dyson-Hudson, Leiden 1972; B. Spooner, «The Cultural Ecology of Pastoral Nomads», in *Addison Wesley Module Reprint in Anthropology*, 45, 1973; B. Spano, *Il mondo nomade. Saggio di geografia culturale*, Roma 1976.

Sul lessico dei protosemiti: M. Cohen, «Les résultats acquis de la grammaire comparée chamito-sémitique», in *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris*, 1933, pp. 17-31; G. Levi Della Vida, *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*, 1938, ora in G.L.D.V., *Arabi ed ebrei nella storia*, Napoli 1984, pp. 151-209; S. Moscati, «Sulla

ricostruzione del proto-semitico», in *Rivista degli studi orientali*, 35, 1960, pp. 1-10; P. Fronzaroli, «Le origini dei Semiti come problema storico», in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 15, 1960, pp. 123-44; «Studi sul lessico comune semitico», I-VII, ivi, 19, 1964, pp. 155-72; 243-80; 20, 1965, pp. 135-50; 246-69; 23, 1968, pp. 267-303; 24, 1969, pp. 285-320; 26, 1971, pp. 603-42; C. Rabin, *The Origin of the Subdivision in Semitic*, in AA.VV., *Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R. Driver*, Oxford 1963, pp. 104-15; AA.VV., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1964; I.M. Diakonoff, *Semito-Hamitic Languages*, Moscow 1965; I.J. Gelb, *Sequential Reconstruction of Proto-Akkadian*, Chicago 1969; G. Garbini, *Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica*, Napoli 1972.

Sulle origini del nomadismo camito-semitico: S. Moscati, *Chi furono i Semiti?*, Roma 1957; «Sulla più antica storia delle lingue semitiche», in *Rendiconti*, cit., 15, 1960, pp. 79-101; T.E. Staufer, «Economics of Nomadism in Iran», in *Middle East Journal*, 19, 1965, pp. 283-302; M.B. Rowton, *The Physical Environment and the Problem of the Nomads*, in AA.VV., XV^e *Rencontre Assyriologique. La civilisation de Mari*, Paris 1967, pp. 109-21; «Autonomy and Nomadism in Western Asia», in *Orientalia*, 42, 1973, pp. 247-58; «Urban Autonomy in a Nomadic Environment», in *Journal of Near Eastern Studies*, 32, 1973, pp. 201-15; «Enclosed Nomadism», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 1974, pp. 1-30; J. Henninger, «Ueber Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten», Köln-Opladen 1968; S.H. Lees-D.G. Baten, «The Origin of Specialized Nomadic Pastoralism. A Systematic Model», in *American Antiquity*, 39, 1974, pp. 188-93; A.S. Gilbert, «Modern Nomads and Prehistoric Pastoralism: the Limits of the Analogy», in *Journal of Ancient Near East Society*, 7, 1975, pp. 53-72; H.A. Zagarell, *The Role of Highland Pastoralism in the Development of Iranian Civilization (Proto- and Prehistoric Iran)*, Diss. Berlin 1978.

Nella sterminata messe degli studi sul lessico dei protoindoeuropei una scelta di opere ancora valide potrebbe essere la seguente: A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, 1937; G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Firenze 1962; M. Gimbutas, «The Indo-Europeans: Archaeological Problems», in *American Anthropologist*, 65, 1963, pp. 815-36; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969; AA.VV., *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia 1970; W.B. Lockwood, *Indo-European Philology: Historical and Comparative*, London 1969; *A Panorama of Indo-European Languages*, London 1972; W.P. Lehmann, *Proto-Indo-European Syntax*, Austin 1974. Sulla possibile origine comune di protoindoeuropei e protouralici: B. Collier, *Indouralisches Sprachgut*, Uppsala 1934; W. Koppers, «Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde», in *Anthropos*, 1935, pp. 1-31; A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, in AA.VV., *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Wien 1936; Ch. Sinor, «Ouralo-Altaïque-Indo-Européen», in *T'oung-Pao*, 37, 1944, pp. 226-44; W. Rosenkranz, «Hethitisches zur Frage der indogermanen-finnen-ugrischen Sprachverwandtschaft», in *Acta Orientalia*, 18, 1950, pp. 439-43; P. Hajdú, *The Origins of Hungarian*, The Hague - Paris 1972.

Sulla famiglia nei protoindoeuropei: P. Friedrich, *Proto-Indo-European Kinship* (1966), riedito in *Language, Context and the Imagination. Essays Selected and Introduced by A.S. Dill*, Stanford California 1979, pp. 201-52; G. Devoto, *Lingua e società nell'antichità indoeuropea*, in AA.VV., *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano 1970, pp. 29-37; Benveniste, op. cit. Sulla famiglia nei Semiti: P. Fronzaroli, «L'ordinamento gentilizio semitico e i testi di Mari», in *Archivio glottologico italiano*, 45, 1960, pp. 37-60. Sul levirato nel Vicino Oriente: J. Price, *The so-called Levirate-Marriage in Hittite and Assyrian Law*, in AA.VV., *Oriental Studies. Paul Haupt Anniversary Volume*, Baltimore 1926; A.F. Puukko, «Die Leviratehe in den altorientalischen Gesetzen», in *Archiv Orientalni*, 1949, pp. 296-9. Sul matrimonio per ratto e per compera negli Ittiti: V. Koressec, *Raub- und*

Kaufebe im bethitischen Recht, in AA.VV., *Studi in onore di Salvatore Riccobono*, Palermo 1932, I, pp. 551-70.

Sul carattere aggressivo e guerriero delle società patriarcali: AA.VV., *Man and Aggression*, London 1968.

Sulla religione dei popoli pastori: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 volumi, Münster i. W. 1926-35, voll. VII-XII. Sul dio celeste: R. Pettazzoni, *The All-knowing God. Researches into Early Religion and Culture*, London 1956.

Sulla religione protoindoeuropea: V. Pisani, «Aspetti della religione presso gli antichi indoeuropei», in *Acme*, 1948, pp. 267-92. Sulla ricchezza dei vocaboli visivi in indoeuropeo: K. Jaensch, «Die Volkskunde und der eidetische Tatsachenkreis», in *Zeitschrift für Psychologie*, 1922, pp. 88-112. Sul «cielo divino» indoeuropeo: P. Kretschmer, «Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im Indogermanischen», in *Glotta*, 13, 1924, pp. 101-14; W. Koppers, «Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehung», in *Anthropos*, 1929, pp. 1073-89; E.H. Sturtevant, *Indoeuropean «deiwo» and Related Words*, Philadelphia 1932. Su Zeus: A.B. Cook, «The European Sky-God», in *Folklore*, 1904, pp. 246 ss.; 1905, pp. 260 ss.; 1906, pp. 27 ss.; 141 ss.; Zeus. *A Study in Ancient Religion*, 3 volumi, Cambridge 1914-24; O. Gruppe, «Die Anfänge des Zeuskultes», in *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1918; H. Diels, «Zeus», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1922-23; G. Calhoun, «Zeus the Father in Homer», in *Transactions of the American Association of Philology*, 1935; M.P. Nilsson, «Vater Zeus», in *Archiv cit.*, 1938, pp. 156-71; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971. Su Giove: M. Schulien, «Elementi non autoctoni nell'ideologia religiosa di Roma antica», in *Annali Lateranensi*, 1944, pp. 183-225; G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus*, Torino 1955.

Sul dio-cielo cinese: M. Courant, «Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois», in *Revue de l'histoire des religions*, 1900, pp. 1 ss.

Cap. VII - Per la questione della mentalità primitiva si vedano: L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922; R. Allier, *Le non-civilisé et nous: différence irréductible ou identité forcène?*, Paris 1927; H. Werner, *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig 1933; E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941; «Religionsethnologie und Historizismus», in *Paideuma*, 1942.

Parte II. Cap. I - Sugli *sha navim* e sui nomadi degli altipiani: J.-R. Kupper, «Le rôle des nomades dans l'histoire de la Mésopotamie ancienne», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2, 1959, pp. 113-27; D.O. Edzard, «Altbabylonische Nawûm», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 53, 1959, pp. 168-73; F. Barth, *Nomads of South Persia*, Boston 1961; E. von Schöler, *Die Kaskäer*, Berlin 1965; H. Klengel, «Sesshafte und Nomaden in der alten Geschichte Mesopotamiens», in *Saeculum*, 17, 1966, pp. 205-22; J. Henninger, *Zum Frühsemitischen Nomadentum*, in AA.VV., *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*, Budapest 1969, pp. 691-3. Sull'immigrazione amorrea: S. Moscati, *I predecessori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Roma 1956; I.J. Gelb, «The Early History of the West Semitic Peoples», in *Journal of Cuneiform Studies*, 15, 1961, pp. 27-47; K.M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, London 1966; G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, Naples 1966; C. Wilcke, «Zur Geschichte der Amurriter in der Ur-III Zeit», in *Die Welt des Orients*, 5, 1969, pp. 1-31; M. Liverani, «Per una considerazione storica del problema amorreo», in *Oriens Antiquus*, 9, 1970, pp. 5-27.

Sui nomadi semiti dell'epoca di Mari: W.F. Leemans, «The Contribution of the Nomads to the Babylonian Population», in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1, 1957, pp. 138-45; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957; «Sutènes et Hapiru», in *Revue d'Assyriologie*, 55, 1961, pp. 197-200;

H. Klengel, «Halbnomaden am mittleren Euphrat», in *Das Altertum*, 5, 1959, pp. 195-205; M.B. Rowton, *The Topological Factor in the Hapiru Problem*, in AA.VV., *Studies B. Landsberger*, Chicago 1965, pp. 375-87; J.T. Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period*, Ann Arbor 1965.

Sui nomadi in Egitto: T. Säve Söderbergh, *Aegypt und Nubien*, Lund 1941; G. Posener, «Les Asiatiques en Égypte sous les XII et XIII dynasties», in *Syria*, 34, 1957, pp. 145-63; R. Givéon, *Les bedouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden 1971; W.A. Ward, «The Shasu "Bedouins": Notes on a Recent Publication», in *Journal*, cit., 15, 1972, pp. 35-60, F.B. Lorch, *The Hyksos*, Amsterdam 1985.

Sugli Ebrei nomadi: G. Levi Della Vida, *Storia e religione degli Ebrei fino al ritorno dall'esilio babilonese* (da *Enciclopedia italiana*, 1932), riedito in G.L.D.V., *Arabi ed Ebrei nella storia*, Napoli 1984, pp. 211-58; S. Nyström, *Beduinatum und Jahwismus*, Lund 1946; W. Helck, «Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende des 18. und am Anfang des 19. Dynastie», in *Vetus Testamentum*, 18, 1968, pp. 473-80. Sugli Aramei: D.O. Edzard, «Mari und Aramäer?», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 24, 1964, pp. 141-9.

Sul beduinismo arabo: W. Caskel, «Zur Beduinisierung Arabiens», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 53, 1953, pp. 28-36; AA.VV., *L'antica società beduina* a cura di F. Gabrieli, Roma 1959; Ph.K. Hitti, *Storia degli Arabi*, Firenze 1966; W. Dostal, *Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien*, Wien 1967; M. Weippert, «Die Kämpfe der assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber», in *Die Welt des Orients*, 7, 1973, pp. 39-85; F.A. Arborio Mella, *Gli Arabi e l'Islām. Storia, civiltà e cultura*, Milano 1981.

Sulla cultura dei kurgani: Wl. Antoniewicz, *Das Problem der Wanderungen der Indogermanen über die polnischen und ukrainischen Gebiete*, in AA.VV., *Germanen und Indogermanen. Festschrift für H. Hirt*, I, Heidelberg 1936, pp. 203-22. Sulla comparsa degli Indoeuropei in Anatolia: J. Friedrich, *Das erste Auftreten der Indogermanen in Kleinasien*, ivi, II, pp. 215-24; F. Schachermeyr, *Wanderungen und Ausbreitung der Indogermanen im Mittelmeergebiet*, ivi, pp. 229-53; O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze 1957. Sulla penetrazione ariana in India: V.G. Childe, *The Aryans*, London 1926; K. Jettmar, *Zur Wanderungsgeschichte der Iranier*, in AA.VV., *Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Wien 1956, pp. 327-49; P. Bosch Gimpera, «The Migration Route of the Indo-Aryans», in *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, pp. 513-7.

Sui primi Indoeuropei in Grecia e sulla lingua «pelasgica» pre-greca: A.J. van Windekens, *Le pélasgique. Essai sur une langue indoeuropéenne préhellénique*, Louvain 1952; A. Heubeck, *Praegreca. Sprachliche Untersuchungen zur vorgriechisch-indogermanische Substrat*, Erlangen 1961; D.A. Hester, «"Pelasgian", a New Indo-European Language», in *Lingua*, 13, 1964, pp. 335-84. Sull'invasione dorica: L. Pareti, *Storia di Sparta arcaica*, I, Firenze 1917; «Intorno alle migrazioni elleniche», in *Atene e Roma*, 1926, n° 4; *L'epica e le origini greche*, Firenze 1942; J. Friedrich, *Beiträge zur Religion- und Kulturgeschichte Dodonas*, Freiburg i. Schw. 1934. Sugli *Abhijava*: E. Forrer, «La découverte de la Grèce mycénienne dans les textes cunéiformes de l'empire Hittite», in *Revue des études grecques*, 1930, pp. 279-94; F. Schachermeyr, *Hethiter und Achäer*, Berlin 1935; E. Cavagnac, «La question hittito-achéenne après les dernières publications», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 1946, pp. 58 ss.

Sulle varie immigrazioni indoeuropee in Italia: U. Antonielli, «Le origini di Roma alla luce delle scoperte archeologiche», in *Bullettino di paleontologia italiana*, 1927, pp. 166-80; G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Firenze 1931; C. Battisti, *Alle fonti del latino. Lezioni universitarie sui problemi latino e mediterraneo*, Firenze 1945; *Sostrati e parastrati nell'Italia preistorica*, Firenze 1959.

Sulle migrazioni scitiche: P. Perdrizet, «Geta roi des Édones», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 1911, pp. 108 ss.

Sulle invasioni nomadiche in Cina dal II millennio: J. Prusek, *Chinese Statelets and the Northern Barbarians, 1400-300 B.C.*, Prague 1971.

Sull'espansione dei Mongoli sotto Gengiz Khan: R. Grousset, *L'empire mongol*, Paris 1941; B. Vladimiestov, *Le régime social des Mongols*, Paris 1948; *Histoire secrète des Mongols*, Paris 1949; G. Mandel, *Gengis Khan*, Milano 1965; A. Migot, *Gengis Khan*, Milano 1965. Sull'occupazione della Cina sotto Kublai Khan: Chien Yun, *Western and Central Asians in China under the Mongols*, Los Angeles 1966.

Sulle tradizioni mitiche dei Sao: M. Griaule, *Les Sao légendaires*, Paris 1943. Sulla paura del deserto nei sedentari della Mesopotamia: A. Haldar, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religion*, Uppsala-Leipzig 1950. Sui nomadi descritti nei testi di Mari e sul problema degli Habiru: J. Bottéro, *Le problème des Habirou*, in AA.VV., *IVme Rencontre assyriologique internationale*, Paris 1954, pp. 28-31; M. Greenberg, *The Hab-piru*, New Haven 1955; M.G. Kline, «The Ha-bi-ru, Kin or Foë of Israel?», in *Westminster Theological Journal*, 1956, pp. 1-24; 170-84; 1957, pp. 46-70; H. Cazelles, «Hébreu, ubru et Hapiru», in *Syria*, 1958, pp. 198-217; G. Dossin, *Les Bédouins dans les textes de Mari*, in AA.VV., *L'antica società beduina*, Roma 1959, pp. 35-51. Sull'incontro coi beduini arabi: B. Meissner, «Zwei Reliefs Assurbanipals mit der Darstellung von Arabern», in *Islamica*, 1926, pp. 391-6; Maria Höfner, *Die Beduinen in der vorislamischen arabischen Inschriften*, in *L'antica società cit.*, pp. 53-68. Sul mito ugaritico di Aqhat: P. Fronzaroli, *La leggenda di Aqhat*, Firenze 1954. Sulle invasioni dei nomadi in Egitto: G.W. Murray, *Sons of Ishmael. A Study of the Egyptian Bedouin*, London 1935. Per il rapporto tra sedentari e nomadi nell'Oriente antico in generale si veda F. Mario Fales, *La struttura sociale*, in AA.VV., *L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente antico*, I, *La società*, Torino 1976, pp. 147-273.

Per la condanna della violenza maschile insita nelle favole: M. Pancritius, «Aus mutterrechtliche Zeit», in *Anthropos*, 1930, pp. 879-909; 1932, pp. 743-78.

Sull'incontro tra Reti e Indoeuropei in Alto Adige: C. Battisti, *Storia linguistica e nazionale delle valli dolomitiche atesine*, Firenze 1941; *La Venezia Tridentina nella preistoria*, Firenze 1954. Sul ciclo mitico dei Fanes: C.F. Wolff, *Il regno dei Fanes. Nuove leggende delle Dolomiti*, Rocca S. Casciano 1945. Sul mito mesopotamico di Etana e degli Anzu: J.V. Kinneir Wilson, «Some Contributions to the Legend of Etana», in *Iraq*, 31, 1969, pp. 8-17.

Sul conflitto tra Arya e Dravida nell'epica indiana: E. von Eickstedt, *Arier und Nagas, in Germanen und Indogermanen cit.*, II, pp. 357-405. Sui furti di bestiame dei Dasa ai danni degli Arya: W. Crooke, «The Veneration of the Cow in India», in *Folklore*, 1912, pp. 301 ss.

Su Gilgamesh ed Enkidu: A. Ungnad, *Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen 1911; S. Langdon, *The Epic of Gilgamesh*, Philadelphia 1917; L. Peserico, *Indagini sul poema di Gilgamesh*, Vicenza 1919; W.F. Albright, «Gilgamesh and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity», in *Journal of American Oriental Society*, 1920, pp. 307-35; E.A.W. Budge, *The Babylonian Story of the Deluge and the Epic of Gilgamesh*, London 1920; H. Schneider, *Die Entwicklung des Gilgameschepos*, Leipzig 1923; H. Ranke, *Das altbabylonische Gilgamesch-Epos*, Hamburg 1924; G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris 1939; S.N. Kramer, «The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources», in *Journal*, cit., 64, 1944, pp. 7-22; A. Schott - W. von Soden, *Das Gilgamesch Epos*, Stuttgart 1958; AA.VV., *Gilgamesh et sa légende*, a cura di P. Garelli, Paris 1960. Sui rapporti con miti di altri popoli:

A. Ungnad, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau 1923; P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Strassburg 1906; *Gilgamesch-Epos, Jüdische Nationalsagen, Ilias und Odyssee*, Leipzig 1924; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1946.

Su Lilith: I. Zoller, «Lilith», in *Rivista di antropologia*, 27, 1926.

Cap. III - Per la talassocrazia cretese si veda G. Patroni, «Il regno di Minosse», in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 1921, pp. 197-204. Per la fusione tra sostrato mediterraneo e successive ondate indoeuropee nel bacino dell'Egeo: Fr. Schachermeyr, *Indogermanen und Orient*, Stuttgart 1944.

Per le origini miste di Roma: A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris 1917; G. Devoto, «Le origini tripartite di Roma», in *Athenaeum*, 31, 1953, pp. 335-43; R.E.A. Palmer, *The Archaic Community of Romans*, Cambridge 1970. Per il significato originario di «Quirites»: P. Kretschmer, «Lateinisch "quirites" und "quiritare"», in *Glotta*, 1919-20, pp. 147-57.

Per il sostrato pre-indoeuropeo nei Germani: S. Feist, *Indogermanen und Germanen*, Halle 1914. Nei Britanni: G. Sergi, *I mediterranei nel settentrione di Europa*, Milano 1936.

Sull'elemento preellenico del greco: A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1930; L. Deroy, «La valeur du suffixe préhellénique -nth- d'après quelques noms grecs en -nthos», in *Glotta*, 35, 1956, pp. 171-95; M. Doria, *La distribuzione dei toponimi preellenici in -NTHOS e in -N(S)OS secondo i dati delle tavolette micenee in lineare B*, in AA.VV., *Actes du XI Congrès International des Sciences Onomastiques*, I, Sophia 1974, pp. 243-53; A. Quattordio Moreschini, *Le formazioni nominali greche in -nth-*, Roma 1984.

Sulla stratificazione linguistica nel Lazio: C. Battisti, *Alle fonti del latino. Lezioni universitarie sui problemi indoeuropeo e mediterraneo*, Firenze 1945; *Sostrati e parastrati nell'Italia preistorica*, Firenze 1959; G. Capovilla, «Lazio prelatino e problema ligure-siculo-laziale», in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Lettere, Scienze e Arti*, 89-90, 1956, pp. 505-59.

Sul doppio sistema di proprietà in Caldea: E. Cuq, «La propriété foncière en Chaldée d'après les pierres-limites (koudourrous) du Musée du Louvre», in *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1906, pp. 701-38.

Sull'evoluzione dalla *thémis* alla *dike* nel diritto greco: R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907; V. Bartoletti, «Il re omerico», in *Studi italiani di filologia classica*, 1935, pp. 185-208.

Sulla commistione tra diritto paterno e materno: B. Delbrück, «Das Mutterrecht bei den Indogermanen», in *Preussische Jahrbücher*, 1895, pp. 4-27; C.N. Starcke, *La famille primitive dans les différentes sociétés*, Paris 1899.

Sul diritto familiare in Egitto: H.I. Bell, *Brother and Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt*, in AA.VV., *Mélanges Fernand de Visscher*, I, Bruxelles 1949, pp. 83-92; J. Pirenne, *Le statut de la femme dans l'Égypte ancienne*, in AA.VV., *Recueils de la société Jean Bodin*, I, Bruxelles 1959, pp. 63-77; R. Tanner, «Untersuchungen zur Rechtsstellung der Frau im pharaonischen Aegypten», in *Klio*, 46, 1965, pp. 45-55; S. Wenig, *Die Frau im alten Aegypten*, Leipzig 1967. A Ugarit: J. Klima, «Die Stellung der ugaritischen Frau, in *Archiv Orientalni*, 25, 1957, pp. 313-33; L.M. Muntingh, «The Social and Legal Status of a Free Ugaritic Female», in *Journal of Eastern Studies*, 26, 1967, pp. 102-12. In Assiria: C.H. Gordon, «The Status of Woman Reflected in the Nuzi Tablets», in *Zeitschrift für*

Assyriologie, 9, 1936, pp. 145-69; L.A. Lipin, «The Assyrian Family in the Second Half of the Second Millennium B.C.», in *Cahiers d'histoire mondiale*, 3, 1961, pp. 628-45; E. Cassin, «Structures familiales et pouvoirs de la femme», in *Revue d'Assyriologie*, 63, 1969, pp. 121-48; A. Skaist, «The Authority of the Brother at Arrapha and Nuzi», in *Journal of the American Society*, 89, 1969, pp. 10-7. In Elam: F.W. König, *Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam*, Wien 1925; *Geschwisterebe in Elam*, in AA.VV., *Reallexikon der Assyriologie*, III, 3, Leipzig 1964, pp. 224-31. In Arabia: J. Henninger, «Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete», in *International Archiv für Ethnographie*, 1943, pp. 1 ss.; «Polyandrie im vorislamischen Arabien», in *Anthropos*, 1954, pp. 314-22; R.F. Spencer, «The Arabian Matriarchate: an Old Controversy», in *South-western Journal of Anthropology*, 1952, pp. 478-502. Negli Ebrei: L.G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, Paris 1905; C.H. Gordon, «Fratriarchy in the Old Testament», in *Journal of Biblical Literature*, 54, 1935, pp. 223-31; M. Burrows, «The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage», in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 77, 1940, pp. 2-15.

Sui gotras indiani: H. Zimmer, *Studien zur Geschichte der Gotras*, Leipzig 1914. Sulle leggi genealogiche ittite: P. Koschaker, «Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilinschriftrechten», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 1933, pp. 1-89; «Zum Levirat nach hethitischen Recht», in *Revue hittite et asiatique*, 2, 1933, pp. 78-81; K.K. Riemschneider, *Die Thronfolgeordnung im althethitischen Reich*, in AA.VV., *Beiträge zur sozialen Struktur der alten Vorderasiens*, Berlin 1971, pp. 79-102.

Sulla prevalenza del matronimico nelle iscrizioni etrusche: J. J. Bachofen, *Die Sage von Tanaquil. Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und in Italien*, Heidelberg 1870; E. Lattes, «Qualche appunto intorno alla preminenza delle donne nell'antichità», in *Atene e Roma*, 1902, pp. 529-41. Sulla condizione della donna romana: H. Fischl, *Die Frau im Alten Rom*, München 1935; O. Kiefer, *The Sexual Life in Ancient Rome*, London 1951; J.P.V.D. Balsdon, *Roman Women, their History and Habits*, Oxford 1962. Sulla condizione della donna greca: O. Braunstein, *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau*, Leipzig 1911. Sulle due regine Medb: T. O'Maille, «Medb Chnchna», in *Zeitschrift für keltische Philologie*, 1928, pp. 129 ss.; R. Thurneysen, *Göttin Medb?*, ivi, 1930, pp. 108 ss. Sul diritto materno nei Germani: L. Dargun, *Mutterrecht und Raubebe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben*, Breslau 1883. Sull'importanza dello zio materno nell'epica popolare: F.B. Gummere, *The Sister's Son in the English and Scottish Popular Ballads*, in AA.VV., *An English Miscellany Presented to Dr. Furnival in Honour of His Seventy-fifth Birthday*, Oxford 1901, pp. 133-49; W.O. Farnsworth, *Uncle and Nephew in the Old French Chansons de Gestes*, New York 1913.

Cap. III - Sull'omphalos: W.H. Roscher, *Omphalos*, Leipzig 1913; *Neue Omphalosstudien*, Leipzig 1915; *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern*, Leipzig 1918; R. Meringer, «Omphalos, Nabel, Nebel», in *Wörter und Sachen*, 1913, pp. 43-91; *Zur Roschers Omphalos*, ivi, 1914. Sui betili sardi con simboli sessuali: G. Lilliu, «D'un candelabro proto-sardo», in *Studi sardi*, 1948, pp. 54-7. Sul possibile culto minoico-miceneo del pilastro: A. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, London 1901. Sull'evoluzione del dolmen nel mastaba: E. Baumgartel, *Dolmen und Mastaba*, «Der alte Orient» 1926; J. Ivimy, *The Sphynx and the Megaliths*, London 1974. Su nuraghi e tombe dei giganti: A. Taramelli, «I problemi archeologici della Sardegna», in *Memnon*, 1908, pp. 1-35; J. Mackenzie, *Le tombe dei giganti nelle loro relazioni coi nuraghi della Sardegna*, «Ausonia» 1908, pp. 18-48; «The Tombs of the Giants and the Nuraghi of Sardinia in their West-European Relations», in *Memnon*, 1909, pp. 180-210; «The Dolmen, Tombs of Giants and Nuraghi of Sardinia», in *Papers of the British School of Rome*, 1910, pp. 89-137; G. Stacul, *Arte della Sardegna nuragica*, Milano 1961. Su Stonehenge: R.J.C. Atkinson, *Stonehenge*, London 1956; G.S. Hawkins, *Stonehenge Decoded*, London 1966;

Beyond Stonehenge, London 1973; A. Thom, *Megalithic Sites in Britain*, Oxford 1967; AA.VV., *Megalithic Enquiries in the West of Britain: a Liverpool Symposium*, Liverpool 1969.

Sulla statuetta femminile postneolitica: L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*, Paris 1923; L. Franz, «Zu den Frauenidolen der vorderasiatischen Kreis», in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien*, 1926, pp. 399 sgg.; *Die Muttergöttin in vorderen Orient und in Europa*, Leipzig 1937; H. Kjaer, «To Votivfynd fra yngre Bronzealder», in *Aarboger for nordisk Oldkyndighed*, 1927; V. Müller, *Frühe Plastik in Griechenland und Vorderasien*, Augsburg 1929; V. Lanternari, «Il culto dei morti e della fecondità-fertilità nella paletnologia della Sardegna alla luce del folklore sardo e dell'etnologia», in *Bullettino di paletnologia italiana*, 1954-55, pp. 9-46. Sulla triade di Kultepe: H. de Genouillac, «Idole en plomb d'une triade cappadociennes», in *Syria*, 1929, pp. 1 ss. Sulle stele di Lunigiana: U. Formentini, «Sulle statue-stele di Lunigiana in relazione con i problemi villanoviano ed etrusco», in *Studi etruschi*, 1927, pp. 61-70. Sulla possibilità di identificare le statuette con divinità storiche: J.B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, Diss. Philadelphia 1943.

Sulle regine arabe: N. Abbott, «Pre-Islamic Arab Queens», in *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1941, pp. 1-22. Su Hatshepsut: K. Sethe, *Die Thronfolge unter den Nachfolgern Königs Tutmosis I*, Berlin 1896. Sulle prerogative religiose della regina ittita: H. Otten, «Ein Bestattungsritual hethitischer Könige», in *Zeitschrift für Assyriologie*, 1942, pp. 206-24.

Sulla Grande Dea protostorica: J. Przyluski, «Les noms de la Grande Déesse», in *Revue de l'histoire des religions*, 1919, pp. 468-70; *La Grande Déesse*, «Museum» 49, 1936; *La Grande Déesse*, Paris 1950; R. Villoreaud, *Die Grosse Göttin in Babylonien, Aegypten, Phoenikien: Ishtar-Isis-Astarte*, Zürich 1939; W. Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München-Wien 1971. Sulla Dea Madre: J. Dulaure, *Les divinités génératrices*, Paris 1885; Franz, *Die Muttergöttin* cit.; J. Przyluski, *Ursprünge und Entwicklung des Kults der Mutter-Göttin*, Zürich 1938; *Die Mutter-Göttin als Verbindung zwischen den Lokal-Göttern und dem Universal Gott*, Zürich 1939; Ch. Picard, *Die Grosse Mutter von Kreta bis Eleusis*, Zürich 1939; *Die Ephesia von Anatolien*, Zürich 1939; E.O. James, *Le culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions*, Paris 1960. Sui culti lunari: W.H. Roscher, *Ueber Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890; D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, Strassburg 1904; G. Tucci, «Tracce di culto lunare in India», in *Rivista di studi orientali*, 1929-30, pp. 419-27.

Sulla dea minoica con mani al seno: P. Demargne, *Deux représentations de la déesse minoenne dans la nécropole de Mallia*, in AA. VV., *Mélanges Glotz*, I, Paris 1932, pp. 305 ss.; M.H. Swindler, «The Goddess with Repraised Arms», in *American Journal of Archaeology*, 1941, pp. 87 ss. Sul culto di Afaia ad Egina: S. Reinach, «La déesse Aphaia à Égine», in *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions*, 1901, pp. 524-38.

Sull'origine cretese di Atena: M.P. Nilsson, *Die Anfänge der Göttin Athene*, Kopenhagen 1921. Sulle sua analogie con Eileithyia: K. Lehmann Hartleben, «Athena als Geburtsgöttin», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1926, pp. 19 ss. Sulla sua ierogamia a Tegea: U. Pestalozza, «Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Atena e di Artemide», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1933, pp. 173 ss. Sul nesso tra Atena e gli uccelli: E. Pottier, «La chouette d'Athéna», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 1908, pp. 529-48.

Sul santuario di Era Acraia: H.H. Payne - T.J. Dunbabin, *The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia*, I, London 1940. Su Era come dea ctonia: S. Wide, «Chtonische und

himmelsche Götter», in *Archiv*, cit., 1907, pp. 259 ss. Sull'origine argiva del mito di Eracle: C.W. Vollgraf, «Rodhos oder Argos», in *Neue Jahrbücher für klassische Philologie*, 1910, pp. 305 ss. Sul nesso tra Era ed Eracle: A.B. Cook, «Who was the Wife of Hercules», in *The Classical Review*, 1906; G. Patroni, «Tra sogni e ombre in compagnia di Omero», in *Atene e Roma*, 1926, fasc. 1-2; «La morte di Eracle e alcuni aspetti dell'oltretomba», in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filosofiche, 1927, pp. 529-70.

Sull'origine cretese di Demetra-Deó: Ch. Picard, «Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter», in *Revue des études grecques*, 1927, pp. 932-69. Sul rapporto tra Demetra e la Terra: E. Maass, «Mutter Erde», in *Oesterreichische Jahresberichte*, 1908, pp. 7-9; H. Matakiewicz, «De terra matre a Graecis culta», in *Eos*, 1928.

Sul culto dell'ape a Creta ed Efeso: M. Marconi, *Melissa dea cretese*, «Athenaeum» 1940, pp. 164-78. Sulla dea anatolica: R. Eisler, *Kuba-Kybele*, «Philologus» 1909, pp. 118-51; 161-205; G. Radet, *Cybebe. Étude sur la transformation plastique d'un type divin*, Bordeaux 1909; W.F. Albright, «The Anatolian Goddess Kubaba», in *Archiv für Orientalforschung*, 5, 1929, pp. 229-31; H. Otten, «Die Göttin Lelvani der Boghaz Köi Texte», in *Journal of Cuneiform Studies*, 4, 1950, pp. 119-36.

Su Iside come fonte del potere regio: C.E. Sanders Hansen, *Das Gottesweib des Amun*, Kopenhagen 1940.

Sulla dea semitica: T. Nöldeke, «Mutter Erde bei den Semiten», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 7, 1905, pp. 161 ss.; D. Nielsen, «Der semitische Venuskult», in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 66, 1912, pp. 469-72; *Die altsemitische Muttergöttin*, ivi, 92, 1938, pp. 504-51; J. Plessis, *Études sur les textes concernant Ishtar-Astarté. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible*, Paris 1921; E. Briem, «Mutter Erde bei den Semiten?», in *Archiv*, cit., 29, 1926, pp. 195 ss. Sulla dea mesopotamica: S. Langdon, «A Hymn to Ishtar as the Planet Venus and to Indin-Dagan and Tammuz», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1926, pp. 15-56; J. van Dijk - W.W. Hallo, *The Exaltation of Inanna*, New Haven - London 1968. Sulle dee di Canaan: «Die weiblichen Gottheiten Kanaans», in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Verein*, 1924, pp. 129 ss. Su Atargatis-Derketò: Ch. Picard, *Sur l'Atargatis-Derketò des Thermes d'Aphrodisias en Carie*, in AA. VV., *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles s.d. (1950?), pp. 257-64. Su Anat: A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969. Sulla derivazione di Astarte da Ishtar: P. Haupt, «The Name Ishtar», in *Journal of the American Oriental Society*, 1907, pp. 112 ss.; G.A. Barton, *On the Etymology of Ishtar*, ivi, 1911, pp. 355 ss.

Su Anàhita: F. Windischmann, *Die persische Anàhita oder Anaitis*, München 1856; E. Blochet, «Le culte d'Aphrodite-Anàhita chez les Arabes du paganisme», in *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 1902, pp. 1-26; 126-55; U. Pestalozza, «Arđvi Sûrâ Anàhita», in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1938-39, p. 1 ss.

Sulla Dea Madre della civiltà dell'Indo: F.B.J. Kuiper, *De goddelijke Moeder in de voor-indische Religie*, Groningen-Batavia 1939. Sulle dee indiane: S.L. Sütterlin, «Mutter Erde im Sanskrit», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906, pp. 533-7; H. Johanssen, *Ueber die vedische Göttin Dhisana*, Uppsala 1917; M. Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgöttheit*, in AA. VV., *Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn 1926, pp. 248-58; U. von Wesendock, «Aremati als arische Erdgöttheit», in *Archiv cit.*, 32, 1929, pp. 61-76; H. Zimmer, *Die indische Weltmutter*, Zürich 1939.

Su Tellus: S. Weinstock, «Tellus», in *Glotta*, 1933-34, pp. 140-62. Sulle feste di Anna Perenna: H. Usener, «Italische Mythen», in *Rheinisches Museum*, 1875, pp. 182-229. Su Cerere-Cerfia: U. Pestalozza, *I caratteri indigeni di Cerere*, Milano 1897; G. Devoto, *Tabulae Iovianae*, Roma 1937.

Sulla dea-terra nell'Europa orientale: E. Walter, «Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer», in *Archiv* cit. 1899, n° 3, pp. 358 ss. Su Nerthus: E. Polomé, «À propos de la déesse Nerthus», in *Latomus*, 13, 1954, pp. 167 ss.

Sulla prostituzione sacra: A.F. Bernhöft, «Zur Geschichte des europäischen Familienrechts», in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1888, pp. 161-221; R. Farnell, «Sociological Hypotheses Concerning the Position of Women in Ancient Religion», in *Archiv* cit., 1904; J.G. Frazer, «Artemis and Hippolytus», in *Fortnightly Review*, 1904, pp. 985-8.

Cap. IV - Sulla regalità magica e divina nell'oriente antico: A. Lods, *La divinisation du roi dans l'Orient méditerranéen*, in AA. VV., *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques*, Alger 1932, pp. 268-9; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, London 1948; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near East Religion*, Uppsala 1951; AA.VV., *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford 1958; AA.VV., *The Sacred Kingship*, Leiden 1959; AA.VV., *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles 1961; L. Makarius, «Du 'roi magique' au 'roi divin'», in *Annales*, 3, 1970, pp. 668-98; J. Zandee, «Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien», in *Revue de l'histoire des religions*, 180, 1971, pp. 3-28. In Egitto: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris 1902; H. Jacobson, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt 1939; G. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris 1960; H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden 1960; H. Brunner, *Die Geburt des Götteskönigs*, Wiesbaden 1964. In Mesopotamia: A. Moret, «Les trésors des rois d'Our», in *Revue archéologique*, 1928; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939; Y. Rosengarten, «La notion sumérienne de souveraineté divine», in *Revue* cit., 156, 1959, pp. 129-60. In Iran: G. Widengren, *La légende royale de l'Iran antique*, in AA. VV., *Hommage à Georges Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 225-37. In Siria: K.F. Euler, «Königtum und Götterwelt in den altaramäischen Inschriften Nordsyriens», in *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 56, 1938, pp. 272-313. Negli Ebrei: J. De Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma 1954; A.R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955. In Grecia arcaica: L. Bréhier, «La royauté homérique et les origines de l'état en Grèce», in *Revue historique*, 1904, fasc. I, pp. 1-32; fasc. II, pp. 1-23. In Irlanda: Pr. Mc Caba, «Aspects of the Theme of the King and Goddess in Irish Literature», in *Études celtiques*, 7, 1956, pp. 74-114; R. Bromwich, *Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays*, ivi, 9, 1960, pp. 439-74. Tra i Germani: O. Höfler, *Germanische Sakralkönigtum*, I, Tübingen 1953.

Sul valore religioso della doppia ascia: G. Pugliese Carratelli, «Labranda e Labyrinthos», in *Rendiconti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, N.S. 19, 1938-39, pp. 285-300; S. Corbiau, *Le culte de la double-hache dans l'Inde*, in AA. VV., *Actes du XX Congrès des Orientalistes*, Bruxelles 1940, pp. 187 ss. Sulla croce: R. Guenon, *Il simbolismo della croce*, Torino 1964.

Sull'*akitu* e l'umiliazione del re a Babilonia: S.A. Pallis, *The Babylonian 'Akitu' Festival*, Copenhagen 1926; G. Furlani, «L'umiliazione del re durante la festa di Capodanno a Babele», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 4, 1928, pp. 5-16; *Ancora sull'umiliazione del re a Babele*, ivi, pp. 305-7.

Sul *molk*: Ph. Derchain, «Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux», in *Vetus Testamentum*, 20, 1970, pp. 351-5.

Sul sacrificio umano nei Saturnali: Fr. Cumont, *Les Actes de St. Dasius*, «Analecta Bollandiana» 1897, pp. 5-16; J. Parmentier - Fr. Cumont, «Le roi des Saturnales», in *Re-*

vue de philologie, 1897, pp. 143-53.

Sul sacrificio umano nei Germani: E. Mogk, *Die Menschenopfer bei den Germanen*, Leipzig 1909.

Sull'eventuale sopravvivenza di riti cannibalici in Anatolia: G. Poisson, «Tantale roi des Hittites», in *Revue archéologique*, 1925.

Sull'evoluzione dei *pharmakói*: V. Gebhardt, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, München 1926.

Su re Bove: A.M. Cirese, *La leggenda di re Bove*, in AA. VV., *Molise, Numero speciale de «La Lapa» in onore di Eugenio Cirese*, Roma 1955, pp. 45-9.

Sul nesso tra Era e la dea-vacca minoica: U. Pestalozza, «Boôpis Pótnia Hérè», in *Athenaeum*, 1939, pp. 105-37.

Sul motivo della dea con toro a Creta: W. Technau, «Die Göttin auf dem Stier», in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 1937, pp. 76 ss. Sul pithos con la dea che cavalca il toro: U. Pestalozza, «Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico», in *Studi e materiali*, cit., 1938, fasc. 1-2.

Sulle monete di Troia con bovide sacrificato: H. von Fritze, «Zum griechischen Opferitual», in *Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts*, 1903. Sull'abbinamento cretese tra loro e doppia ascia: U. Pestalozza, *La Potnia minoica, il toro e la bipenne*, Milano 1938. Sulla derivazione dei giochi taurini dai riti di fertilità: L.C. Fabri, «Cretan Bull-grappling Sports and the Bull-Sacrifice in the Indus Valley Civilisation», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1934-35, pp. 93 ss.

Sul dio che muore: J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1915, IV, *The Dying God*.

Su Osiride: E.A.W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London - New York 1911; II ediz. *Osiris: the Egyptian Religion of Resurrection*, New York 1961; F. Legge, «The Legend of Osiris», in *Proceedings of the Society of Byblical Archaeology*, 33, 1911; A.M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn in a Text of the Ptolemaic Period*, in AA. VV., *Studia Aegyptiaca*, I, Roma 1938, pp. 1-3; E. Otto - M. Hirner, *Osiris und Amun*, München 1960. Sulle *Lamentazioni di Iside e Nephtys*: J. De Horrach, *Les lamentations d'Isis et de Nephtys*, Paris 1906; R.O. Faulkner, *The Lamentations of Isis and Nephtys*, in AA. VV., *Mélanges Maspéro*, I, Paris 1934, pp. 337 ss.; C.I. Bleeker, «Isis and Nephtys as Wailing», in *Numen*, 1958. Sulla festa del mese di Choiak: E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, Le Caire 1966. Sull'«Osiride vegetante»: A. Wiedemann, «L'Osiris végétant», in *Le Muséon*, 1903. Su Min: H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, Le Caire 1931; *Le personnel du dieu Min*, Le Caire 1931.

Su Lillu: F. Thureau-Dangin, «La passion du dieu Lillu», in *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 1922, pp. 175-85. Su Ningirsu e l'aratro: V. Scheil, «La charrue symbole de Ningirsu», in *Revue d'assyriologie*, 1937, p. 42. Su Dumuzi-Tammuz: M. Witzel, *Tammuzliturgien*, Rom 1935; C. Frank, *Kultlieder aus dem Ishtar-Tamúz Kreis*, Leipzig 1939; L. van der Berghe, «Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz», in *La Nouvelle Clio*, 6, 1954, pp. 298-321; T. Jacobsen, «Toward the Image of Tammuz», in *History of Religions*, 1, 1961, pp. 189-213; O.R. Gurney, «Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments», in *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, pp. 147-60. Sugli aspetti ctonii di questo dio: K. Tallqvist, *Sumerischakkadische Namen der Totenwelt*, Helsingfors 1914; S. Langdon, «The Sumerian Original of the Descent of Ishtar», in *Proceedings*, cit., 1916, pp. 55-7. Sulla morte e resurrezione di Bêl-Marduk nei riti di capodanno: H. Radau, *Bel, the Christ of Ancient Times*, Chicago 1908; S. Langdon, «The Babylonian and Persian Sacaea», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, pp. 65-72.

Sui miti ugaritici e loro eventuali nessi con rituali agricoli: T.H. Gaster, «A. Canaanite Ritual Drama», in *Journal of the American Oriental Society*, 66, 1946, pp. 49-76; C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Rome 1947; P. Fronzaroli, *La leggenda di Aqbat*, Firenze 1954; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra - Ugarit*, Gutersloh 1962; A. Caquot-M. Sznycer-A. Herdner, *Textes ougaritiques*, I, *Mythes et légendes*, Paris 1974; J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978; G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, Madrid 1981; P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, Roma 1981; *Gli antenati di Dio: divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1982. Su Adonis: K. Prumm, *Mystères. Les Fêtes d'Adonis, embryon d'un culte à mystères*, in *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, VI, 1960, pp. 117-27; G. von Lücken, «Kult und Ankunft des Adonis», in *Forschungen und Fortschritte*, 36, 1962, pp. 240-5; E. Will, «Le rituel des Adonies», in *Syria*, 52, 1975, pp. 93-105. Su Melqart: R. Dussaud, *Melqart, Syria*, 25, 1946-48, pp. 205-30; «Melqart d'après des récents travaux», in *Revue de l'h.d.r.*, cit., 151, 1957, pp. 1-21; E. Lipinski, *La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart*, in AA.VV., *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Bruxelles 1969)*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 30-58. Su Dagan: E. Dhorme, «Les avatars du dieu Dagon», in *Revue de l'histoire des religions*, 138, 1950, pp. 129-44.

Su Attis: H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903. Su Sabazio: Ch. Picard, «Sabazios, dieu thrace-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte», in *Revue archéologique*, 1961, pp. 129-76.

Su Siva-Rudra come sopravvivenza del dio della civiltà dell'Indo: E. Arbman, *Rudra*, Uppsala 1922; A. Ghosh, «Siva, his pre-Aryan Origins», in *Indian Culture*, 1936, pp. 763-71; W. Wüst, *Rudra*, München 1955. Su Varuna come dio agricolo: T. Segerstedt, «Les Asuras et la religion védique», in *Revue de l'histoire des religions*, 1908, pp. 164 ss.

Sul dio-re in Cina: H.H. Dubs, «The Archaic Royal Jou Religion», in *T'oung-Pao*, 47, 1958, pp. 217-59; J. Shih, «The Notion of God in the Ancient Chinese Religion», in *Numen*, 16, 1969, pp. 99-138.

Su Dioniso: W.F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt a.M. 1933; M. Untersteiner, «Le origini di Dioniso», in *Mondo classico*, 1936, pp. 11 dell'estratto; H. Jeanmaire, *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951; K. Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, in AA.VV., *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Köln 1956, pp. 6 ss.; *Der Frühe Dionysos*, Berlin 1960; G. van Hoorn, «Dionysos et Ariadne», in *Mnemosyne*, 12, 1959, pp. 193-7; M. Mc Ginty, *Approaches to Dionysos. A Study of the Methodological Presuppositions in the Various Theories of Greek Religion as Illustrated in the Study of Dionysos*, Chicago 1972. Sul suo carattere ctonio: A. Lesky, «Dionysos und Hades», in *Wiener Studien*, 1936, pp. 24 ss.; H. Metzger, «Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 1944, pp. 296-339; E. Reinsner, «Dionysos und Hades», in *Merkur*, 1954, n° 74, pp. 340-51.

Sull'invocazione a Marte nel *Carmen arvale*: H. von Grienberger, «Das Carmen Arvale», in *Indogermanische Forschungen*, 1906, pp. 140-71. Su Vidaso: A. Mayer, «Die illyrischen Götter Vidasus und Thana», in *Glotta*, 31, 1948-51, pp. 235-43. Sul «Saturno africano»: M. Leglay, *Saturne Africain*, Paris 1966. Sul dio sardo: U. Bianchi, «Sardus Pater», in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VIII, 18, 1963, pp. 97-112. Sugli dèi gallici: P.-M. Duval, «Teutates Esus Taranis», in *Études celtiques*, 8, 1958, pp. 41-58.

Su Odino come dio agricolo: J. De Vries, *Contribution to the Study of Othin Especially in his Relations to Agricultural Practices in Modern Popular Lore*, Helsinki 1931. Su Freyr come dio-grano e i suoi animali: H. Rosén, «Freykult och Djurkult», in *Forvannen*, 8, 1913, pp. 213 ss.; A. Holtsmark, «Vitazgjafi», in *Mall og Minne*, 1933, pp. 120 ss.; F.R. Schröder

der, *Ingunar-Freyr*, Leipzig 1941. Su Baldr: F. Kauffmann, *Balder, Mythos und Sage*, Strassburg 1902; G. Neckel, *Die Ueberlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund 1920; O. Höfler, «Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen», in *Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 88, 1951, pp. 343-72; F.R. Schröder, «Baldr und der zweite Merseburger Spruch», in *Germanisch-romanische Monatsschrift*, 34, 1953, pp. 166-83.

Sulla ierogamia in Mesopotamia: S. Langdon, «Hymn Concerning the Cohabitation of the Earth-God and the Earth-Goddess», in *Revue d'assyriologie*, 19, 1922, pp. 67-77; G. Contenau, *Représentations sumériennes de la hiérogamie*, in AA.VV., *Hommages à W. Deonna*, Bruxelles 1957, pp. 149 ss.; S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington 1969; «Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna», in *Revue de l'histoire des religions*, 181, 1972, pp. 121-46. Sulla ierogamia in India: J. Burgess, *The Rock-Temples of Elephanta or Garapuri*, Bombay 1871; «Elura Cave Temples», in *Archeological Survey of Western India*, 5, 1883, pp. 41 ss. Sulla coppia divina armena: N. Adontz, *Le vestiges d'un ancien culte en Arménie*, in AA.VV., *Mélanges Frantz Cumont*, II, Bruxelles 1936, pp. 501-15. Sulla coppia divina cretese: M.O. Waites, «The Deities of the Sacred Axe», in *American Journal of Archaeology*, 1923, pp. 25 ss.; B.S.A. Al, *De mannelijke en de vrouwelijke Godheit van de Boomcultus in de minoische Godsdienst*, Amsterdam 1942. Sulla divinità bisessuale: M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgine*, Paris, 1962.

Sul culto del toro: L. Malten, «Der Stier in Kult und mythischen Bild», in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut*, 1928, pp. 90-139; E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig 1938. Sul tema iconografico del dio col toro: H. Demircioglu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus*, Berlin 1936; A. Kan, *Jupiter Dolichenus*, Leiden 1943; P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris 1951.

Sul culto del serpente a Creta: S. Reinach, «La chambre des serpents à Cnosse», in *Revue archéologique*, 1931. In Grecia: E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1913. Sul tema religioso dei serpenti aggrovigliati in Mesopotamia: E.D. van Buren, «Entwined Serpents», in *Archiv für Orientalforschung*, 10, 1935, pp. 53 s.; 11, 1936, pp. 1 s. Sull'Uroboro: W. Deonna, «L'Ouroboros», in *Artibus Asiae*, 15, 1952, pp. 163-70.

Cap. V - Sulla trasformazione del dio celeste indoeuropeo in dio del temporale: V. Ivanov-V. Toporov, *Le mythe indoeuropéen de l'orage poursuivant le serpent*, in AA.VV., *Mélanges Claude Lévi-Strauss*, Paris 1969. Sulla mancanza di miti teocosmogonici nella religione romana e nel dio pluvio latino: C. Koch, *Der römische Jupiter*, Frankfurt a.M. 1937. Sul doppio aspetto di Zeus: A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 voll., Cambridge 1914-40 (il vol. I è su Z. come dio del cielo sereno, il II su Z. come dio del cielo tempestoso). Sulle vittorie di Zeus: M. Mayer, *Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst*, Berlin 1887; M. Pohlenz, «Kronos und die Titanen», in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1916, pp. 549-94.

Sul dio pluvio come distinto dal cielo divino indoeuropeo: F.R. Schröder, «Indra, Thor und Herakles», in *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76, 1957, pp. 1-41. Sulla successione Anu-Kumarbi-Teshub e sul suo rapporto con quella Urano-Crono-Zeus: R.D. Barnett, «The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod», in *Journal of Hellenic Studies*, 1945, pp. 100-1; H.G. Güterbrock, «The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunner of Hesiod», in *American Journal of Archaeology*, 1948, pp. 123-34.

Sulle vittorie di Indra: E. Benveniste-L. Renou, *Vrtra et Vrtragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris 1934; H. Lommel, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt a.M. 1939; N.W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», in *Journal of the American Oriental*

Society, 62, 1942, pp. 85-98; St. Kramrisch, «The Triple Structure of Creation in the Rig Veda», in *History of Religions*, 2, 1960, pp. 140-75; 256-85.

Sulla lotta tra Thórr e Hymir nell'*Edda*: F.R. Schröder, «Das Hymirlied», in *Arkiv för nordisk Filologi*, 70, 1935, pp. 1 ss. Sul martello di Thórr: H.R. Davidson, «Thor's Hammer», in *Folklore*, 74, 1963. Su Äijö e Ukko: P. Ervasti, *Äijö. Suomen Kansallisbal-tia*, Helsingissä 1913.

Cap. VI - Sulla coppia Juppiter-Juno: W.F. Otto, «Juno. Beiträge zum Verstandnisse der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihrer Kultus», in *Philologus*, 1905, pp. 161 ss. Sulla fusione tra la coppia Zeus-Diona e la coppia Hera-Herakles: A.B. Cook, «Who was the Wife of Hercules», in *The Classical Review*, 1906.

Sulla trasformazione del dio-grano in divinità solare: J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Avesta*, Leipzig 1927. Sull'assunzione di caratteri taurini da parte del dio del temporale: H. Schlobies, *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien*, Leipzig 1925; A. Namitok, «Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites», in *Revue de l'histoire des religions*, 1939, pp. 21 ss.

Sullo Zeus cretese e sull'inno di Palaikastro: W. Aly, «Ursprung und Entwicklung der kretischen Zeusreligion», in *Philologus*, 1912, pp. 469 sgg.; M. Guarducci, «L'inno a Zeus Dictaeo», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1939, pp. 1 ss. Su Veiove: A.M. Colini, *Il tempio di Veiove*, Roma 1940. Su Zeus Ktesios: «Schlangenstele des Zeus Ktesios», in *Athenische Mitteilungen*, 1908, pp. 279 ss. Su Juppiter Dolichenus: A.H. Kan, *Juppiter Dolichenus*, Leiden 1943; P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris 1951.

Sulla luminosità degli dèi: A.L. Oppenheim, «Akkadian 'pul(u)h(t)u' and 'melammu'», in *Journal of the American Oriental Society*, 63, 1943, pp. 31-4; «The Golden Garment of the Gods», in *Journal of Near Eastern Studies*, 8, 1949, pp. 172-93; E. Cassin, *La splendeur divine*, Paris - La Haye 1968.

Sulla formazione del pantheon egiziano: S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico*, Milano 1955; *Testi religiosi egizi*, Torino 1970; R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1959; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960; C.J. Bleeker, *The Religion of Ancient Egypt*, in AA.VV., *Historia Religionum*, I, Leiden 1969, pp. 40-114; *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden 1973; P. Derchain, *La religion égyptienne*, in AA.VV., *Histoire des religions*, I, Paris 1970, pp. 63-140; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971.

Sui politeismi dell'Asia Anteriore: R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1945; S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth 1963; S.G.F. Brandon, *Creation Legends in the Near East*, London 1963; AA.VV., *Religionsgeschichte des alten Orients*, Leiden-Köln 1964; AA.VV., *Storia delle religioni* a cura di G. Castellani, voll. I-III, Torino 1970-71; G. Garbini, *La religiosità e il culto*, in AA.VV., *L'alba della civiltà*, III, Torino 1976, pp. 313-435.

Sulle origini del pantheon mesopotamico: Th. Jacobsen, *Formative Tendencies in Sumerian Religion*, in AA.VV., *The Bible and the Ancient Near East*, New York 1961, pp. 267-78; «Early Mesopotamian Religion: the Central Concerns», in *Proceedings of the American Philological Society*, 107, 1963, pp. 473-84; G.R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, Torino 1967; R. Jestin, *La religion sumérienne*, in *Histoire des religions* cit., pp. 154-202; G. Pettinato, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971. Sul pantheon ittita: G. Furlani, *La religione degli Ittiti*, Bologna 1956; H. Otten, «Die Religionen der alten Kleinasien», in *Handbuch der Orientalistik*, 8, 1964, pp. 92-116; M. Vieyra, *La religion de l'Anatolie antique*, in *Histoire des*

religions cit., pp. 258-306. Sul politeismo siro-palestinese: A. Jirku, *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966; J. C. De Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*, in AA.VV., *Ugarit-Forschungen*, II, 1970, pp. 187-228; G. Garbini, *La religione della Siria antica*, in *Storia delle religioni* cit., II, pp. 195-231; J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore-London 1972; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Massachussets 1973; R. Du Mesnil Du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Caanaan*, Leiden 1973. Sul pantheon di Elefantina: A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris 1937. Sui gruppi di divinità poliadi fenicie: P. Xella, «Studi sulla religione fenicia e punica», in *Rivista di studi fenici*, 3, 1975, pp. 227-44. Sul politeismo arabo: M. Höfner, *Die vorislamischen Religionen Arabiens*, in AA.VV., *Die Religionen der Menschheit*, X, 2, Stuttgart 1970, pp. 233-402.

Sulla formazione del pantheon vedico: M. Bloomenfield, *The Religion of the Veda*, New York 1908; L. Renou, *Religions of Ancient India*, London 1953; J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, *Védisme et hindouisme ancien*, Paris 1962; Loka: *World and Heaven in the Veda*, Amsterdam 1966.

Sul carattere misto del pantheon miceneo-omerico: R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1953²; «Les deux sources de la religion grecque», in *Mnemosyne*, 1951, pp. 1-8; H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks*, London 1957; J. Pinsent, *Greek Mythology*, London 1969; G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.

Sul sostrato pre-indoeuropeo della religione romana: A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris 1957; R. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Leipzig 1960; P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Rome 1972; D. Sabbatucci, *La religione in Roma*, in AA.VV., *Roma antica: religione, filosofia, scienza*, Roma 1979, pp. 9-70.

Sulla formazione del politeismo germanico: G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, Paris 1959; R. L. M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, Paris 1962; E. O. G. Turville-Petrie, *Myth and Religion of the North*, London 1964; H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth 1964.

Sulle guerre e riappacificazioni tra gruppi di dèi: G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958; AA.VV., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California 1970; *Myth in Indo-European Antiquity*, ivi, 1974. Sul Poema di Agushaya: H. Zimmern, «Ishtar and Saltu, ein altakkadische Lied», in *Berichte über die Verhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, Philol. Hist. Kl., 68, 1916, H. I; V. Scheil, «Le poème d'Agushaya», in *Revue d'Assyriologie*, 15, 1918, pp. 159-82. Sull'assunzione di Innini-Ishtar in cielo: F. Thureau-Dangin, *L'exaltation d'Ishtar*, ivi, 11, 1914, pp. 141-58; S. Langdon, *A Bilingual Tablet from Erech of the First Century B.C.*, ivi, 12, 1915. Sulla contrapposizione tra dèi uranici e ctonici in India: A. K. Coomaraswami, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», in *Journal of the American Oriental Society*, 54, 1934, pp. 373-419. In Grecia: J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903. A Roma: E. Hoffmann, «Die tarquinischen Sybillen-Bücher», in *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1895, pp. 90 ss.

Sul mito di Telepinu: A. H. Sayce, «The Legend of Telebinus», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 301-19; H. Otten, «Die Ueberlieferungen des Telepinu-Mythus», in *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, 46, 1, 1943; H. G. Güterbock, *Gedanken über das Werden des Gottes Telepinu*, in AA.VV., *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg 1959. Su Vishnu in epoca vedica: J. Gonda, *Aspects of Early Vishnuism*, Utrecht 1954; F. B. J. Kuiper, *The Three Strides of Vishnu*, in AA.VV., *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, New Haven 1962. Su Zalmoxis: G. Seure, «Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis», in *Revue des études grecques*, 26, 1913,

pp. 817-24. Sul mito di Giona: W. Simpson, *The Jonah Legend*, London 1899. Sulle metamorfosi dell'Artemide arcaica: K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*, Zürich 1946; I. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemide nel Peloponneso e nella Grecia centrale*, Trieste 1964. Sull'origine anatolica di Apollo: B. Hrozny, «Les quatre autels 'hittites', hiéroglyphiques d'Emri Ghard et d'Eski Kisla», in *Archiv Orientalni*, 1936; K. Kerényi, *Apollon*, Wien 1937; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955. Sul nesso tra Ermete e il mondo infero: K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zürich 1944; J.J. Orgogozo, «L'Hermès des Achéens», in *Revue des études grecques*, 136, 1949, pp. 10-30; 139-79. Su Efesto come dio «cacciato e riammesso»: F. Brommer, «Die Rückführung des Hephaistos», in *Jahrbücher des Deutschen Archäologischen Instituts*, 52, 1937, pp. 198 ss. Su Poseidone come sposo della Terra Madre e dio originariamente ctonio: F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950; I. Chirassi, *Poseidon-Eneisidaon nel pantheon miceneo*, in AA.VV., *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, Roma 1968, pp. 945-91.

Sull'incontro tra inumazione e incinerazione nel mondo greco: H.L. Lorimer, «Pulvis et umbræ», in *Journal of Hellenic Studies*, 1933, pp. 161 ss.; G.E. Mylonas, «Homeric and Mycenaean Burial Customs», in *American Journal of Archaeology*, 1948, pp. 56 ss.

Cap. VII - Sull'origine storica e non naturale delle caste: L. Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie*, Wien 1885.

Sull'organizzazione sociale dei Mongoli: R. Grousset, *L'empire des steppes*, Paris 1948; P. Pelliot, *Histoire secrète des Mongols*, Paris 1949. Sulle caste in Cina sotto i Mongoli: H. Francke, *Geld und Wirtschaft in China unter der Mongolherrschaft*, Leipzig 1949. Sulle due caste dei Lolo: H. Cordier, *Les Lolos, état actuel de la question*, Paris 1907; Itang-Hsu, *Les trois grandes races de la province du Yün-nan*, Paris 1932.

Sui Galla Borana: A. Giaccardi, *Le popolazioni dei Borana e dei Sidamo*, «Rivista delle colonie» 1937, pp. 1552 ss. Sugli Hima: J. Roscoe, «The Bahima, a Cow-Tribe of Enkole in the Uganda Protectorate», in *Journal of the Anthropological Institute*, 1907, pp. 93 ss. Sui Masai: M. Merker, *Die Masai, Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*, Berlin 1904; A.C. Hollis, *The Masai*, Oxford 1904. Sugli Akan: E. Meyrowitz, *Akan Cosmological Drama*, London 1956.

Sulla nobiltà nei Traci: P. Perdrizet, «Geta roi des Edones», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 1911, pp. 108 ss. Sull'origine mitica delle caste negli Sciti: A. Christensen, «Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens», in *Archiv Oriental de Lundell*, 1918, pp. 137 ss.; G. Dumézil, «La préhistoire indo-iranienne des castes», in *Journal Asiatique*, 1930, pp. 109-30; E. Benveniste, «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales», ivi, 1938, pp. 529-50. Sul mito germanico di Heimdall: H. Pipping, «Eddastudier I-II», in *Studier i nordisk Filologi*, 16-17, 1925-26; A. Ohlmarks, *Heimdall und das Horn*, Leipzig 1937; B. Pering, Heimdall, Kopenhagen 1941.

Sulle figurazioni rupestri di Valcamonica: E. Anati, *Evoluzione e stile nell'arte rupestre camuna*, Capo di Ponte 1975.

Sulla riforma detta di Licurgo: N.G.L. Hammond, «The Lycurgeoan Reform of Sparta», in *Journal of Hellenic Studies*, 1950, pp. 42-64; Cl. Mossé, «Sparte archaïque», in *La parola del passato*, 1973, pp. 7-20.

Sulle origini della distinzione tra patrizi e plebei: A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris 1917; E. Ciaceri, *Le origini di Roma*, Milano 1937; H. Last, «The Servian Reform», in *Journal of Roman Studies*, 1945, pp. 30-48. Sulle due caste in epoca repubblicana: F. Serrao, *Classi partiti e legge nella repubblica romana*, Pisa s.d. (1974).

Sulle caste indiane: E. Sénart, *Les castes dans l'Inde, les faits et le système*, Paris 1896; «Rajas et la théorie indienne des trois gunas», in *Journal asiatique*, 1915, pp. 151 ss.; A.M. Hocart, *Les castes*, Paris 1928. Sulle classi nell'*Avesta*: E. Benveniste, «Les classes sociales dans la tradition avestique», in *Journal asiatique*, 1932, pp. 117-34.

Sull'analogia tra le caste privilegiate in India, Grecia e Roma: N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris 1964; K. Speyer, *De bramanen en hunne beteekenis voor het indische volk*, Groningen 1903.

Cap. VIII - Sulla sapienza orale e sugli artifici per non dimenticare: E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge Massachussets 1963; M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967; B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen 1978; B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1984; Fl. Martinelli, *Fra Omero e Pindaro: Parmenide poeta*, in AA.VV., *Forme del sapere nei presocratici*, Roma 1987, pp. 169-86.

Sulla confessione dei peccati come magia purificatoria: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, 2 voll., Bologna 1936.

Sulla letteratura sapienziale del Vicino Oriente antico: AA.VV., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946.

Sulla letteratura sapienziale egizia e sul concetto di *Ma'at*: R. Anthes, *Lebensregel und Lebensweisheit der alten Aegypter*, Leipzig 1933; *Die Maat des Echnaton von Amarna*, Baltimore 1952; A. Moret, «La doctrine de la Maat», in *Revue d'Égyptologie*, 4, 1940, pp. 1-14; J. Pirenne, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Neuchâtel 1965. Sul giudizio dei morti e la «confessione negativa»: E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, Le Caire 1949; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt 1935; J. Yoyote, *Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne*, in AA.VV., *Sources Orientales*, IV, *Le jugement des morts*, Paris 1961, pp. 16-80.

Sulla letteratura sapienziale e sulla coesistenza di magia e religione in Mesopotamia: J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden 1953; W.G. Lambert, «Morals in Ancient Mesopotamia», in *Jaarbericht 'Ex Oriente Lux'*, 15, 1957-58, pp. 184-96; *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960; G.R. Castellino, *Sapienza babilonese*, Torino 1962; G. Buccellati, «Tre saggi sulla sapienza mesopotamica», in *Oriens Antiquus*, 11, 1972, pp. 1-36; 81-100; 161-78.

Sulla magia purificatoria negli Ittiti: M. Vieyra, «Rites de purifications hittites», in *Revue de l'histoire des religions*, 119, 1939, pp. 121-53; O. Masson, *À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée*, ivi, 137, 1950, pp. 5-25. Sulla confessione dei peccati: R. Pettazzoni, «Mursilis II e il concetto del peccato presso gli Hittiti», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 10, 1934, pp. 19-37; *Confession of Sins in Hittite Religion*, in AA.VV., *Gaster Anniversary Volume*, London 1936, pp. 467-71; G. Furlani, *Sulla confessione dei peccati presso gli Hittiti*, in AA.VV., *Dissertationes in honorem Dr. Eduardi Mahler*, Budapestini 1937, pp. 144-50. Sull'ordalia: G. Furlani, «Il giudizio del dio nella dottrina religiosa degli Hittiti», in *Revue hittite et asianique*, 1935, pp. 43 ss.

Sui rituali sacrificali nei *Veda*: K.R. Potdar, *Sacrifice in the Rig-Veda*, Bombay 1953; AA.VV., *Srautakosa. Encyclopedia of Vedic sacrificial Ritual*, Poona 1962.

Sulla mescolanza di magia e religione nella Grecia primitiva: L.R. Farnell, «Magic and Religion in Early Hellenic Society», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1914, pp. 17 ss.; E.S. Hartland, *Relations of Religion and Magic in Ritual and Belief*, London 1914. Sul rapporto tra *moira* e volontà degli dèi in Omero: W.C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Massachussets 1944; U. Bianchi, *Dios Aisa, Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953; B.C. Die-

trich, *Death, Fate and the Gods*, London 1967; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971. Sulle purificazioni in Omero: W. Gillies, «Purification in Homer», in *Classical Quarterly*, 1925, pp. 71 ss. Sulla solidarietà di sangue e la nemesi: G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904; J. Coman, *L'idée de Némésis chez Eschyle*, Paris 1931.

Sulla letteratura sapienziale biblica: AA.VV., *Wisdom in Israel and in Ancient Near East*, Leiden 1955. Sul sacrificio negli Ebrei: R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964. Sul patto tra Jahveh e il popolo ebreo: G.E. Mendelhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; H. Cazelles, *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris 1955.

Sul carattere cananeo della religiosità ebraica sotto i re: T. Worden, «The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament», in *Vetus Testamentum*, 3, 1953, pp. 273-97; J. De Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome 1954; G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963; J. Maier, *Die Göttesvorstellung Altisraels und die Kanaanäische Religion*, in AA.VV., *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, I, Leipzig 1965, pp. 135-58; Th.A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, I, *Der Tempel von Salomon*, Leiden 1970. Su Elia e l'ordalia della pioggia: AA.VV., *Études Carmélitaines: Élie le Prophète*, 2 voll., Paris 1956; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisba as Polemics against Baal Worship*, London 1968. Sul movimento profetico e la formazione del monoteismo e della morale ebraica: J. Pedersen, *The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, in AA.VV., *Studies in Old Testament Prophecy: Festschrift Robinson*, New York-Berlin 1950, pp. 127-42; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955; Cl. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, Paris 1958; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962. Sulla riforma del 621 e la «storia sacra» in senso profetico: S. Mowinkel, «The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-Exilic Reforming Prophets», in *Journal of Biblical Literature*, 53, 1934, pp. 199-227.

Sulla lotta tra luce e tenebre nella mitologia armena: M. Abeghian, *Der Armenische Volksglaube*, Jena 1899.

Sulla riforma antipoliteistica di Zarathustra: A. Meillet, *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta*, Paris 1925; W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951; J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958; *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; AA.VV., *Zarathustra*, Darmstadt 1970. Sul divieto della libagione: G. Gnoli, «Licht-symbolik in Alt-Iran: Homa-Ritus und Erlöser-Mythos», in *Antaios* 8, 1967, pp. 528-49; M. Boyce, *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in AA.VV., *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970. Sul carattere sacro del fuoco: S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1967.

Sul concetto di *irdb*, negli Arabi pre-islamici: E. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932. Sul concetto di *murû'a*: F. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, Rome 1914.

Sulle origini del concetto di *areté*: K. Koch, *Quae fuerit ante Socratem vocabuli 'areté' notio*, Ieane 1900; J. Ludwig, *Quae fuerit vocis 'areté' vis ac natura ante Demosthenis exitum*, Lipsiae 1906. Sull'etica omerica: R. Herkenrath, *Der ethische Aufbau der Ilias und Odyssee*, Paderborn 1928; M.I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1977. Sull'evoluzione dei concetti morali greci: A.W. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristofane*, Bari 1964; E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge Massachusetts 1978. Sull'ideale dell'*andréia*: E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1981.

Cap. IX - Sul nesso tra l'episodio di Tersite e la commedia: M. Barchiesi, «Due capitoli sul comico», in *Maia*, 4, 1960, pp. 285 ss.

Sull'origine della commedia: (G. Serrao), *Struttura, origini, organizzazione del dramma attico*, in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, III, *La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, Milano 1979, pp. 453-7. Sul nesso tra commedia antica e pensiero antidemocratico e filospartano ateniese: J. Schwarze, *Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München 1971; M. Landfester, *Aristophanes und die politische Krise Athens*, in AA.VV., *Krisen in der Antike: Bewusstsein und Bewältigung*, Düsseldorf 1975, pp. 27-45; I. Stark, «Soziale Relationen und komisch-attische Kommunikation in der ersten Krisenphase Athens», in *Ethnographisch-archäologische Zeitschrift*, 16, 1975, pp. 315-22; *Das Verhältnis des Aristophanes zur Demokratie der athenischen Polis*, *Klio*, 57, 1975, pp. 329-64; M.G. Bonanno, *La commedia*, in *Storia e civiltà dei Greci*, vol. cit., pp. 311-50.

Su Tirteo come poeta dell'etica spartana: C. Prato, *Tirteo*, Roma 1968. Sul modello oplitico in Tirteo: H.L. Lorimer, «The Hoplite Phalanx with Special Reference to the Poems of Archilochus and Tirtaeus», in *Annals of the British School of Athen*, 1947, pp. 76-138. Sulla Sparta ideale nella letteratura oligarchica: F. Ollier, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris 1933. Sulla morale aristocratica nel *Corpus Theognideum*: F. Wendorff, *Die aristokratischen Sprecher der Theognis-Sammlung*, Göttingen 1909; G. Cerri, «La terminologia sociopolitica di Teognide», in I, «L'opposizione semantica tra agathós-esthlós e kakós-deilós», in *Quaderni Urbinati di filologia classica*, 6, 1968, pp. 7-32; «Isos dasmós come equivalente di isonomia nella silloge teognidea», ivi, 8, 1969, pp. 97-112; V. Steffen, *Die Kynos-Gedichte des Theognis*, Wrocław-Warszawa-Krakow 1968. Sull'aspetto filospartano e antidemocratico di Socrate e dei socratici: M. Montuori, *Socrate, fisiologia di un mito*, Firenze 1974. Di Platone: G.C. Field, *Plato and His Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*, London 1930; F. Sartori, «Platone e le eterie», in *Historia*, 7, 1958, pp. 168 ss.; B. Gentili, «Studi su Simonide» II, «Simonide e Platone», in *Maia*, 16, 1964, pp. 278-306; A. Capizzi, «Il 'mito di Protagora' e la polemica sulla democrazia», in *La cultura*, 8, 1970, pp. 552-71; *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma 1984.

Sulla farsa italiana: H. Usener, *Italische Volksjustiz*, in Usener, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig-Berlin 1914, pp. 356 ss.

Sul carattere «trionfale» della *praetexta*: H. Zehnacker, *Tragédie, prétexte et spectacle romain*, in AA.VV., *Théâtre et spectacles dans l'antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 5-7 novembre 1981*, Strasbourg s.d., pp. 31-48.

Sull'affinità tra Spartani e Romani e l'ipotesi dell'origine comune: P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896; L. Ceci, «L'iscrizione antichissima del Foro e la storia di Roma», in *Rivista d'Italia*, 1899, 2, pp. 432-53.

Su Catone come paradigma dell'etica romana: W. Poschl, «Cato als Vorbild römischer Lebenshaltung», in *Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung*, 1939, pp. 411-21.

Sul concetto platonico che il male derivi da ignoranza: A. Capizzi, «Nemo sua sponte peccat. Comprensività socratica o autoritarismo platonico?», in *Giornale critico della filosofia italiana*, 55, 1974, pp. 161-74.

Sulla morale aristocratica spartana, e in particolare sul precetto dell'*adikēisthai*: P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche I*, Roma 1965. Sulla conoscenza di Omero

a Sparta: id., *Ricerche II*, 1970. Sulla questione della libertà delle donne a Sparta: P. Cartledge, «Spartan Wives: Liberation or Licence?», in *Classical Quarterly*, 31, 1981, pp. 84-105.

Su Eracle come paradigma comune a Dori e Latini: U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Euripides Herakles*, 2 voll., Berlin 1895-99. Sul mito degli Eraclidi fondatori di Sparta: Cl. Mossé, *Doriens ou Spartiates? L'image des Doriens chez les écrivains de l'époque classique*, in AA.VV., *Dori e mondo egeo. I termini della questione dorica*, Atti del Convegno di Roma, 11-13 aprile 1983, di prossima pubblicazione. Sull'Ercole romano: J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926. Sul tipo dell'Eracle divoratore e vendicativo passato nella commedia: P. Angeli Bernardini, «Eracle mangione: Pindaro fr. 168 Snell-Maehler», in *Quaderni Urbinati*, cit., 21, 1976, pp. 49-52; *Eracle, i Molioni e Augia nell'Olimpica 10 di Pindaro*, ivi, N.S. 11, 1982, pp. 55-68. Sul significato delle *Rane*: F. Sartori, *Riflessi di vita politica ateniese nelle 'Rane' di Aristofane*, in AA.VV., *Scritti in onore di Caterina Vassalini*, Verona 1974, pp. 413-41.

Parte III. Cap. I - Sulla sopravvivenza di motivi titanici e pre-olimpici nel mondo greco: Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie auf dem Geiste der Musik*, Leipzig 1871; L. Robin, «Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive», in *Revue des études grecques*, 49, 1936; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934. Sulle omissioni omeriche: W.R. Paton, «The Armour of Achilles», in *The Classical Review*, 1912, pp. 3-4; P. Roussel, «Astyanax», in *Revue*, cit., 1921, pp. 483 ss.; V. Magnien, «La discrétion homérique», ivi, 1924, pp. 141-63; W.F.J. Knight, *The Wooden Horse, Classical Philology*, 1930, pp. 358-66. Sui due modi opposti di inquadrare la religione greca: M.P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940; *Greek Piety*, ivi 1948. Sull'avanzata delle divinità agricole con la crescente importanza delle classi inferiori in Grecia: R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro Magno*, Torino 1953².

Sui *pharmakoi*: W.R. Paton, *The Pharmakoi and the Story of the Fall*, «Revue archéologique» 1907, pp. 51-7. Sulle figurine mutilate per fattura: Fr. Cumont, «Une figurine grecque d'envoûtement», in *Comptes rendus des Séances de l'Académie d'Inscriptions et Belles Lettres*, 1914, p. 412; C. Dugas, *Figurines d'envoûtement trouvées à Délos*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 1915, p. 413. Sulle tavolette di Kavvadias e le terapie magiche: W. Burkert, «Zum griechischen Schamanismus», in *Rheinisches Museum für klassische Philologie*, 1962, pp. 26-55; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma 1967. Sulla sapienza lustrale di Epimenide: H. Diels, «Ueber Epimenides von Kreta», in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie zu Berlin*, 1891, pp. 387 ss. H. Demoulin, *Épiménide*, Bruxelles 1901. Sull'iscrizione di Locri e sulla maledizione del clan di Aiace: S. Reinach, «L'origine de deux légendes homériques», in *Revue de l'histoire des religions*, 69, 1927, pp. 12-53; 70, 1928, pp. 21-32. Sulle «tabelle deprecatorie»: M. Audollent, «Devotio ou defixio», in AA.VV., *Mélanges Boissier*, Paris 1903, pp. 37-43. Sull'ordalia nei Greci primitivi e sulla sua origine preellenica: G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904; L. Gernet, «Droit et prédroit dans la Grèce ancienne», in *L'année sociologique*, 1948-49, pp. 21-119. Sull'efficacia magica del giuramento: K. Marot, *Der Eid als Tat*, Szeged 1924. Sul *potlatch*: M. Davy, *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat*, Paris 1922.

Sui misteri e sul loro carattere preellenico: R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924; L. Deubner, «Ololyge und Verwandtes», in *Abhandlungen der Preussischen Akademie zu Berlin*, 1941, 1. Sui misteri di Samotracia e i Kabiri: O. Rubesohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin 1892; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950. Sulla carattere religioso dei giochi: M.I. Finley - H.W. Pleket, *The Olympic Games: the First Thousand Years*, London 1976.

Sull'importanza di Ecate: F. Pfister, *Die Hekate-Episode*, «Philologus» 1929, pp. 1-9. Sulla dea Nemesis: H. Posnansky, *Nemesis und Adrasteia*, Breslau 1890. Sul monumento di Xanto: C. Picard, «Les Néréides funéraires du Monument de Xanthos», in *Revue de l'histoire des religions*, 1931, pp. 5-28. Sul culto di Kotys: S. Srebrny, *Kult der thrakischen Göttin Kotyo in Korinth und Sizilien*, in AA.VV., *Mélanges Franz Cumont*, I, Bruxelles 1936, pp. 423-47.

Sul culto delle anime dei morti e sui vari modi di immaginarle: O. Waser, «Ueber die äussere Erscheinungen der Seele», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1913; O. Imisch, «Sprachliches zum Seelen-schmetterling», in *Glotta*, 1915.

Sui culti arcadici: W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipzig 1891; V. Bérard, *L'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894; R. Stiglitz, *Die grosse Göttinnen Arkadiens*, Wien 1967; cfr. P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Rennes 1934. Su Zeus Liceo e la Rea arcadica: W. Immerwahr, *Rhea Sage und Rhea Kult in Arkadien*, in AA.VV., *Bonner Studien für Kekulé*, Bonn 1890, pp. 188-93. Sul significato della pelle di lupo di Dolone: L. Gernet, *Dolon le loup*, in AA.VV., *Mélanges Franz Cumont* cit., pp. 189-208.

Sull'autoctonia nel pensiero attico: E. Ermatinger, *Die attische Autochthonensage bis auf Euripides*, Diss. Zürich 1897; E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

Sull'antico diritto familiare attico: A.H.G.R. van den Es, *De iure familiarum apud Athenienses*, Leyden 1864.

Sugli antichi culti dell'Acropoli: G. Mingazzini, «I culti delle grotte sacre del lato nord dell'Acropoli», in *Bollettino di studi storico-religiosi*, 1921, n. 1-3. Su Crocone: M.J. Mellinck, *Hyakinthos*, Utrecht 1943. Sul culto attico di Bendis: M.P. Nilsson, *Bendis in Athen*, Lund 1942. Sul carattere ctonio delle Erinni e di Prometeo ad Atene: A. Capizzi, *Mente elevata e mente profonda. 'Hypsos' e 'Bathos' dal concreto alla metafora*, in AA.VV., *Il Sublime: contributi per la storia di un'idea. Studi in onore di Giuseppe Martano*, Napoli 1983, pp. 55-75.

Sulle feste attiche e sul loro carattere agricolo: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin - New York 1932; 1969²; A. Rumpf, «Attische Feste — Attische Vasen», in *Bonner Jahrbücher*, 161, 1961, pp. 208-14. Sulle Panatenee: W. Burkert, «Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest», in *Hermes*, 1966, pp. 1-25. Sulle Antesterie: G. van Hoorn, *Choes und Anthesteria*, Leiden 1951; E. Simon, «Ein Anthesterien-Skyphos des Polignotos», in *Antike Kunst*, 6, 1963, pp. 6-22. Sulle Skira: A.R. van der Loef, «De Athena Scirade», in *Mnemosyne*, N.S. 44, 1916, pp. 101-12; «De Sciris», ivi, pp. 322-37; E. Gjerstadt, «Das attische Fest der Skira», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929, pp. 189-240. Sulle Arreforie: F.R. Adrados, «Sobre las Arreforias o Erreforias», in *Emerita*, 1951, pp. 117-33. Sulle Bufonie: O. Band, *De Diipoliorum sacro Atheniensium*, Berolini 1873; U. Pestalozza, «Le origini delle Buphonia ateniesi», in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 89-90, 1956, pp. 433-54; J.-L. Durand, *Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique*, in AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Roma 1977, pp. 121-34. Sui processi penali agli oggetti ad Atene: W.W. Hyde, «The Prosecution of Lifeless Things and Animals in Greek Law», in *American Journal of Philology*, 1917, pp. 152-75; 285-303. Sull'Aiora: M.P. Nilsson, «Die Anthesterien und die Aiora», in *Erano*, 1915, pp. 180 ss.; F. Boehm, *Das attische Schankenfest*, in AA.VV., *Festschrift für Ed. Hahn*, Stuttgart 1917, pp. 280 ss.; Ch. Picard, «Phèdre 'à la balançoire' et le symbolisme des pendants», in *Revue archéologique*, 1928, pp. 50 ss. Sulle Eleusinie: P. Foucart, «La fête des Eleusinia», in *Revue des études grecques*, 1899, pp. 190-207. Sulle Chloia: F. Sartori, «Il cratere a volute della tomba 128 nella necropoli

di Spina», in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 1950, pp. 233-58.

Sui Piccoli Misteri: P. Roussel, «L'initiation préalable et le symbole Eleusien», in *Bulletin de correspondance hellénique*, 54, 1930, pp. 51-74.

Sull'origine e il significato dei Misteri Eleusini: G. Méautis, *Les dieux de la Grèce et les Mystères d'Éleusis*, Paris 1959; Fr. R. Walton, «Athens, Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter», in *Harvard Theological Review*, 45, 1952, pp. 105-14; A. Delatte, «Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis», in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe de Lettres, Série V, 40, 1954, pp. 690-752; U. Bianchi, «Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter», in *Studi*, cit., 35, 1964, pp. 161-93; P. Boyancé, «Sur les Mystères d'Éleusis», in *Revue des études grecques*, 75, 1962, pp. 460-82; K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York 1967; H. Ludin Jansen, *Die Eleusinische Weihe*, in AA.VV., *Ex Orbe Religionum*, I, Leiden 1972, pp. 287-98.

Cap. II - Sull'identificazione tra Dioniso e Osiride: P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris 1904. Sull'origine asiatica del ditirambo: W.M. Calder, «The Dithyramb an Anatolian Dirge?», in *The Classical Review*, 1922, pp. 11-4.

Sul movimento dionisiaco e sulla sua avanzata in Grecia: H. Jeanmaire, *Dionysos: histoire du culte de Bacchos*, Paris 1951; A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953; M.P. Nilsson, «New Evidence for the Dionysiac Mystheries», in *Eranos*, 1955, pp. 28-40; K. Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, in AA.VV., *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Köln 1956, pp. 6 s.; *Der frühe Dionysos*, Bonn 1960.

Non è questo il luogo per elencare la sterminata bibliografia sull'orfismo, per la quale rinvio al mio volume *La repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 259, nn. 96-97.

Sul nesso tra movimento dionisiaco e origine della tragedia: A.W. Pickard Cambridge, *Dithyramb Tragedy and Comedy*, Oxford 1927; *The Theatre of Dionysos*, Oxford 1946; *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia*, Milano 1942; E. Buschor, «Satyrntanze und früher Drama», in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in München*, Philol.-hist. Abt., 1943-45; F. Brommer, *Das Satyrspiel*, Berlin 1944; P. Guggisberg, *Das Satyrspiel*, Zürich 1947; T.B.L. Webster, «Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama», in *Bulletin of the Institut of Classical Studies*, 5, 1958, pp. 43-8.

Sulle Grandi Dionisie ateniesi: E. Bethe, «Programm und Festzug der grossen Dionysien», in *Hermes*, 1926, pp. 459 ss.

Cap. III - Sul significato dei miti greci: R. Graves, *Greek Myths*, London 1955; AA.VV., *Mythologies of Ancient World*, Garden City - New York 1961; M. Graves, *The Myths of the Greeks and Romans*, London 1962; Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 voll., Paris 1964-74; J. Pinsent, *Greek Mythology*, London 1969; G.S. Kirk, *Myths, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley-Cambridge 1970; *The Nature of Greek Mythos*, Harmondsworth 1974; AA.VV., *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Roma 1977. Sull'importanza del mito nella tragedia: A.M.G. Little, *Myth and Society in Attic Drama*, New York 1942; J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1956.

Sul mito esiodeo delle cinque generazioni: J. Gwyn Griffiths, «Archaeology and Hesiod's Five Ages», in *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 109-19; U. Bianchi, «Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio», in *Studi e materiali di storia delle religio-*

ni, 34, 1963, pp. 143-210; J.-P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», in *Revue de l'histoire des religions*, 1960, pp. 21-54; «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point», in *Revue de philologie*, 1966, pp. 247-76. Sulle successioni teogoniche in Esiodo: P. Philippon, *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949; M.L. West, *Hesiod's Theogony edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966. Per le analogie coi miti orientali: V.P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966; D. Fannini, *Okeanos. Dallo scudo di Achille alla mappa di Anassimandro*, in AA.VV., *Forme del sapere nei presocratici*, Roma 1987, pp. 71-93.

Sulle reminiscenze del passaggio dalla caccia all'agricoltura nei miti greci: I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1970; G. Piccaluga, *Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura*, in AA.VV., *Il mito greco cit.*, pp. 33-48. Su Tritolemo: P. Kretschmer, «Triptolemos», in *Glotta*, 1922-23, pp. 51-9. Su Penelope e Andromaca come ricordo della regina neolitica: M.M. Mactoux, *Pénélope. Légende et mythe*, Paris 1975; S.B. Pomeroy, «Andromaque, un exemple méconnu du matriarchat», in *Revue des études grecques*, 88, 1975, pp. 16 ss. Sulle origini preistoriche del mito di Edipo: C. Robert, *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum*, 2 voll., Berlin 1915; L.A. Stella, «Leggende tebane e preistoria egea», in *Atene e Roma*, 1927, pp. 3-35.

Sulla discesa di Ulisse all'Ade e sul suo ripetersi in altri episodi dell'*Odissea*: A. Dietrich, *Nekyia*, Leipzig 1911; W. Büchner, «Probleme der homerischen Nekyia», in *Hermes*, 1937, pp. 104 ss.

Sui miti di origine preellenica: U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, 2 voll., Milano 1942-45. Sulle Danaidi: id., *Il crimine delle Danaidi*, in AA.VV., *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, pp. 1-22. Su Arianna: J. Meerdink, *Ariadne*, Leipzig 1940. Sul mito del Labirinto: J. Deedes, *The Labyrinth*, Oxford 1935. Sull'Elisio, Radamanto e le Isole dei Beati: L. Malten, «Elysion und Radamanthys», in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 1922, pp. 39 ss.; Ch. Picard, «La Crète et les légendes hyperboréennes», in *Revue archéologique*, 1927, pp. 349-59; P. Capelle, «Elysium und Inseln der Seligen», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1927, pp. 245-64; 1928, pp. 17-40; Bianchi, *Razza aurea cit.* Sull'Atlantide: L.A. Stella, «L'Atlantide di Platone e la preistoria greca», in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Serie II, 65, 1932, pp. 985-92.

Sui miti eroici: M. Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, Paris 1942; A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma 1958; K. Kerényi, *Greek Heroes*, London 1959; F. Brommer, *Heldensage*, Marburg-Lahn 1960. Sulle imprese di Eracle: id., *Vasenlisten zum griechischen Herakles*, Münster-Köln 1953. Sul duplice ratto di Elena: A. Avelardi, *La più antica leggenda di Elena*, Roma 1901. Sul mito di Oreste: W. Ferrari, «L'Orestea di Stesicoro», in *Athenaeum*, 1938, pp. 1-37. Sul rapporto tra mito omerico e preistoria greca: L.A. Stella, *Tradizione micenea e poesia dell'Iliade*, Roma 1978.

Sul cavallo di Troia come strumento magico: W.F.J. Knight, «The Wooden Horse», in *Classical Philology*, 1930, pp. 358-66. Sui miti ateniesi di Erittonio e Cecrope: E. Montanari, *Il mito dell'autocrazia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981². Sui miti delle Baccanti: A.G. Bather, «The Problem of the Bacchae», in *Journal of Hellenic Studies*, 1904, pp. 244 ss.

Cap. IV - Sul pessimismo nell'epica: J.A. Hild, «Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode», in *Revue de l'histoire des religions*, 1886, pp. 168 ss.; 1887, pp. 22 ss. Sullo spirito antiaristocratico dell'etica di Simonide e sull'antipatia di Platone: B. Gentili, «Studi su Simonide», II, «Simonide e Platone», in *Maia*, 16, 1964, pp. 278-306.

Sulla morale anti-olimpica e pacifista: C. Tullio, *Eraclito: polemica e polemismo*, in AA.VV., *Forme del sapere* cit., pp. 95-113.

Sulla contrapposizione tra *physis* e *usía* come ideale aristocratico e ideale borghese: O. Thimme, *PHYSIS TROPOS ETHOS. Semasiologische Untersuchungen über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*, Diss. Göttingen 1938; A. Pellicer, *Histoire sémantique de physis*, Diss. Paris 1967; A. Capizzi, «OYSIA-PHYSIS, EIMI-PHYO, SUM-FUI. I due concetti di essere del pensiero antico», in *Discorsi*, 3, 1983, pp. 7-22. Sulla struttura politica del corpo umano in Alcmeone: A. Capizzi, «Un apologo di Alcmeone crotoniate?», in *Quaderni Urbinati*, N.S. 13, 1983, pp. 159-63.

Sull'ascesa dei nuovi ricchi nell'età di Pericle: A. Capizzi, *Cerchie polemiche filosofiche del V secolo*, in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, III, Milano 1979, pp. 420-51. Sull'opposizione tra *nómos* e *physis*: F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945; M. Pohlenz, «Nomos und Physis», in *Hermes*, 81, 1953, pp. 418-38; G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971. Sulla natura concepita politicamente dai presocratici: G. Vlastos, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», in *Classical Philology*, 1947, pp. 156-78; A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I, *Die Gottesstadt der Griechen und Römern*, Tübingen 1959; A. Capizzi, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma 1982. Sulla «storia del progresso» in Democrito: K. Reinhardt, «Hekataios von Abdera und Demokrit», in *Hermes*, 47, 1912, pp. 492-313; G. Vlastos, «On the Pre-History in Diodorus», in *American Journal of Philology*, 1946, pp. 51-9. Su Clitene: J.A.O. Larsen, *Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens*, in AA.VV., *Essays in Political Theory presented to G.H. Sabine*, Ithaca 1948, pp. 1 ss.; P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris 1964. Sul nesso fra tragedia e democrazia: V. Frey, *Die Stellung der attischen Tragödie und Komödie zur Demokratie*, Diss. Zürich 1946; Z. Pètre, «Quelques problèmes concernant l'élaboration de la pensée démocratique athénienne entre 510 et 460 av.N.è», in *Studi Classici*, 11, 1969, pp. 39-55; T. Lombardi, *Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*, in *Forme del sapere* cit., pp. 223-48; A. Buccolo, *Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora*, ivi, pp. 249-79. Sui rapporti tra Eschilo e i capi democratici: E. Cavaignac, «Eschyle et Thémistocle», *Revue philologique* 45, 1921, pp. 102-6; C.M. Smertenko, «The Political Sympathies of Aeschylus» in *Journal of Hellenic Studies*, 52, 1932, pp. 233-5; J.A. Davison, *Aeschylus and Athenian Politics, 472-456 B.C.*, in AA.VV., *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to V. Ehrenberg*, Oxford 1966, pp. 93-107; T. Lombardi, «Le radici sociopolitiche del "Prometeo" eschileo», *Il contributo* 1986, fasc. 1, pp. 5-18.

Cap. V - Sull'aspetto dionisiaco della tragedia: W. Wrede, «Der Maskengott», in *Athenische Mitteilungen*, 1928, pp. 66 ss.; M. Untersteiner, *Le origini della tragedia*, Milano 1942. Sulla derivazione dal ditirambo: A.W. Pickard Cambridge, *Diithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927. Sul monumento di Taso: G. Daux, «Nouvelles inscriptions de Thasos», in *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1926, pp. 235 ss. Sul nesso con le danze «caprine» e coi Satiri: U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1910; F. Brommer, *Satyrroi*, Würzburg 1937. Sul nesso coi riti agricoli: W. Ridgeway *The Origin of the Tragedy*, Cambridge 1910; *The Drama and Dramatic Dances*, Cambridge 1915. Sulla rivendicazione dei diritti della donna in Euripide: C. Lanzani, «Euripide e la questione femminile», in *Atene e Roma*, maggio-luglio 1901.

Sul conflitto tra Eteocle e le donne tebane: A. J. Podlecki, «The Character of Eteo-

cles in Aeschylus' Septem», in *Transactions of the American Philological Association*, 95, 1964, pp. 283-99; Z. Pètte, «Thèmes dominants et attitudes politiques dans les Sept contre Thèbes d'Eschyle», in *Studi di Classica*, 13, 1971, pp. 15-28. Sulla polemica delle *Supplici* eschilee: W. Ridgeway, *Supplices of Aeschylus*, Cambridge 1906; G.H. Macurdy, «Had the Danaid Trilogy a Social Problem?», in *Classical Philology*, 39, 1944, pp. 95-100; U. Pestalozza, *Il crimine delle Danaidi*, in AA. VV., *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956, pp. 1-22; C. Guelke, *Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos. Das Verhältnis von Mythos und Historie in Eumeniden und Hiketiden*, Meisenheim 1969. Sullo scontro tra Antigone e Creonte: H. Diller, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles*, Kiel 1950; A. Lesky, *Sophokles und das Humane*, Wien 1952; H. Funke, «KREON APO-LIS», in *Antike und Abendland*, 12, 1966, pp. 29-50; F.R. Adrados, «Religion y politica en la Antigona de Sófocles», in *Revista Universitaria de Madrid*, 13, 1966, pp. 493-523; E. Lévy, «Le problème du pouvoir dans le théâtre de Sophocle», in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1971, pp. 59-66; A.R. Ferguson, «Politics and Man's Fate in Sophocles' Antigone», in *Classical Journal* 70, 2, 1974-75, pp. 41-9; G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli 1979. Sull'invettiva di Ippolito contro le donne: F. Turato, «L'Ippolito di Euripide tra realtà e suggestioni di fuga», in *Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Univ. di Padova*, 1, 1974, pp. 136-63; 3, 1976, pp. 159-83.

Sullo scontro di opposte concezioni religiose in Eschilo: K. Reinhardt, *Aeschylus als Regisseur und Theologe*, Bern 1949; E.T. Owen, *The Harmony of Aeschylus*, Toronto 1952. Sul tema erinnico: R. W. Livingstone, «The Problem of the Eumenides of Aeschylus», *Journal of Hellenic Studies*, 45, 1925, pp. 120-31; J. Toutain, *L'évolution de la conception des Erinyes dans le mythe d'Orreste d'Eschyle à Euripide*, in AA. VV., *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles 1936, pp. 449-53; S. Mazzarino, «Eschilo, Pericle e la storia dell'Areopago», in *Rivista di cultura classica e medievale*, 2, 1960, pp. 300-6; «Introduzione alle Eumenidi di Eschilo», in *Dioniso*, 34, 1960, pp. 67-71; «Incontro con le Eumenidi: gli Eupatridi, Eschilo e Pericle», in *Orpheus*, 7, 1960, pp. 119-22. Sul tema prometeico: M. Valgimigli, *Eschilo: la trilogia di Prometeo*, Bologna 1904; L.R. Farnell, «The Paradox of the Prometheus Vincit», in *Journal cit.*, 53, 1933, pp. 40-50; G. Cerri, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975. Sul tema edipico: C. Robert, *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*, 2 voll., Berlin 1915; C. Diano, «Edipo figlio della Tyche. Commento ai vv. 1075-85 dell'EDIPO RE di Sofocle», in *Dioniso*, 15, 1952, pp. 56-89; O. Longo, *Sofocle: Edipo Re*, Firenze 1972.

Sull'ideale ateniese nella tragedia: R. Cantarella, *Atene: la Polis e il teatro*, «Dioniso» 39, 1965, pp. 39-55; C. Diano, *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, ivi, 43, 1969, pp. 119-37; G. Cucchetti, *Sfondo sociale e politico della tragedia nell'antichità classica*, ivi, pp. 445-50; J. Carrière, «La tragédie grecque, auxiliaire de la justice et de la politique», in *Studi di Classica*, 15, 1973, pp. 13-21; P. Walcott, *Greek Drama in its Theatrical and Social Context*, Cardiff 1976; D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977. Sull'ideale ateniese in Euripide: G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955; P.T. Stevens, «Euripides and the Athenians», in *Journal cit.*, 76, 1956, pp. 87-94; R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971; P. Carrara, *Euripide: Eretteo*, Firenze 1977; Lombardi, op. cit.; Buccolo, op. cit. Sui drammi «patriottici» di Euripide: A. Puech, «Les idées politiques et patriotiques d'Euripide», in *Revue des Cours et Conférences*, 17, 1, 1908-9, pp. 737-44; E. Hettich, *A Study in Ancient Nationalism. The Testimony of Euripides*, Williamsport 1934; E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951; A.J. Podlecki, «A Pericles Prosōpon in Attic Tragedy?», in *Euphrosyne*, N.S. 7, 1975-76, pp. 7-27. Sugli *Eraclidi*: R. Durand, «L'Actualité politique dans les Héraclides d'Euripide. Éléments pour une datation», in *Orpheus*, 14, 1967, pp. 13-31; R. Guerrini, «La morte di Euristeo e le implicazioni etico-politiche negli Eraclidi di Euripide», in *Athenaeum*, 50, 1972, pp. 45-67. Sulle *Supplici*: P. Giles, «Political Allusions in the Supplices of Euripides», in *Classical*

Review, 4, 1890, pp. 95-8; R. Goossens, «Périclès et Thésée. A propos des Suppliantes d'Euripide», in *Bulletin*, cit., 35, 1932, pp. 9-40; S. Michaelis, *Das Ideal der attischen Demokratie in den Hiketiden des Euripides und im Epitaphios des Thukydides*, Diss. Marburg 1951.

Cap. VI - Sulla «scelta della morte»: Cl. Nancy, *Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide*, in AA. VV., *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*, Strasbourg 1981, pp. 17-30.

Cap. VII - Sui conflitti di classe a Roma dalla fine del III secolo: J. Sime, *The Roman Revolution*, Oxford 1939; F. Cassola, *I gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, Trieste 1962; F. Serrao, *Classi partiti e legge nella repubblica romana*, Pisa 1974. Sulla riforma del gentilizio femminile: E. Bickel, «La nomenclature de la materfamilias avant 227», in *Rheinisches Museum*, 1910, pp. 578 ss. Sulla fine del privilegio agnaticio nel I sec. d.C.: A. Piganiol, *Observations sur une loi de l'empereur Claude*, in AA. VV., *Mélanges Cagnat*, Paris 1912, pp. 153 ss. Sugli elementi popolari della religione romana alla fine del III sec.: J. Cousin, «La crise religieuse de 207 avant J.-C.», in *Revue de l'histoire des religions*, 126, 1943, pp. 15-41.

Sulla penetrazione dei misteri a Roma: AA. VV., *The Mysteries. Papers from the Erasmian Yearbooks*, New York 1955; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962; U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976; AA. VV., *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981.

Sul trasterimento della Madre Idea a Roma: T. Köves, «Zur Empfang der Magna Mater in Rom», in *Historia*, 12, 1963, pp. 321-47; F. Bömer, «Kybele in Rom», in *Rheinisches Museum*, 71, 1964, pp. 130-51. Sui misteri frigi: E. van Doren, «L'évolution des mystères phrygiens à Rome», in *L'antiquité classique*, 22, 1953, pp. 79-88; Ch. Picard, «Les cultes de Cybèle et d'Attis», in *Numen*, 4, 1957, pp. 1-23; P. Romanelli, *Magna Mater e Attis sul Palatino*, in AA. VV., *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 619-26; A. Brelich, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36, 1965, pp. 26-42; D. Fishwick, «The Cannophori and the March Festival of Magna Mater», in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, 1966, pp. 193-202; D.M. Così, «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», in *Aevum*, 50, 1976, pp. 42-71.

Sulla comparsa dei Bacchanali a Roma: J. Festugière, «Ce que Tite-Live nous apprend des Mystères de Dionysos», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 66, 1954, pp. 79-99. Sul concetto di *fanaticum*: D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Roma 1975. Sui misteri dionisiaci: M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957; R. Turcan, «Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque», in *Revue de l'histoire des religions*, 158, 1960, pp. 140-3; «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», in *Latomus*, 24, 1965, pp. 101-19; *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris 1966; G. Zuntz, «On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei», in *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963, pp. 177-202; F. Matz, *Dionysiake tététe. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Leipzig 1964; P. Boyancé, «Dionysiaca. À propos d'une étude recente sur l'initiation dionysiaque», in *Revue des études anciennes*, 68, 1966, pp. 33-60.

Sui misteri di Iside: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechrömischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim a. Gl. 1963; M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, Berlin 1968; R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London-Ithaca 1971; S.K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in Graeco-Roman World*, Leiden 1975. Su Iside e Serapide: G. Lafaye, *Histoire du cult des divinités d'Alexandrie*, Paris 1884; U. Wilken, «Sarapis und Osiris-Aion», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, pp. 249 ss.; «Die griechischen Denkmäler

von Dromos des Serapeum von Memphis», in *Archäologische Jahrbuch*, 1917, pp. 149 ss.; K. Sethe, *Sarapis*, Berlin 1913; J. Charbonneaux, *Isis et Sérapis et le double corne d'abondance*, in AA.VV., *Hommages à W. Deonna*, Bruxelles 1957, pp. 131-41.

Sui misteri siri: J. Garstang-H.A. Strong, *The Syrian Goddess*, London 1913.

Sui misteri di Mithra: St. Wikander, *Études sur les Mystères de Mithra*, Lund 1950; R. Merkelbach, «Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion», in *Numen*, 6, 1959, pp. 154-6; G. Widengren, *The Mithraic Mysteries in the Graeco-Roman World with Special Regard to their Iranian Background*, in AA.VV., *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 1966, pp. 433-55; AA.VV., *Mithraic Studies*, 2 voll., Manchester 1971-75; M.J. Vermaseren, *Mithriaca*, 2 voll., Leiden 1971-74.

Sulle persecuzioni degli Ebrei a Roma: J.E. Seaver, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, Lawrence 1952. Sull'arrivo del cristianesimo a Roma: E. Renan, *Marc'Aurelio o la fine del mondo antico*, Roma 1946; W.W. Hyde, *From Paganism to Christianity in the Roman Empire*, Philadelphia 1946; R. Vieillard, *Récherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Rome 1959. Sul rapporto tra il mistero cristiano e gli altri misteri: I. Heinrich, «Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?», in *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft*, 1911, pp. 417 ss.; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919; S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity*, London 1925; A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933; riv. 1961; «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», in *Mnemosyne*, ser. 4, 5, 1952, pp. 177-213; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg i.Br. 1943; H. Rahner, *Christian Mysteries and Pagan Mysteries*, in AA.VV., *Greek Myths and Christian Mystery*, London-New York 1963, pp. 1-45.

Sul sogno di Zosimo: C.G. Jung, *Die Visionen der Zosimos*, in Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich 1954.

Sul tema della vergine-madre: J. Drack, «Croyances des peuples de l'antiquité sur une vierge-mère», in *Annales de philosophie chrétienne*, 1833, pp. 103-17; H. de Charency, «Les fils de la Vierge», in *Mémoires de la Société Havraise*, 1879 e *Annales cit.* 1881; P. Saintyves, *Les vierge-mères et les naissances miraculeuses*, Paris 1908; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910. Sulla ierogamia nei misteri: G. Freymuth, «Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien», in *Museum Helveticum*, 21, 1964, pp. 86-95. Sulle pratiche orgiastiche nei cristiani Fibioniti: St. Benko, «The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius», in *Vigiliae Christianae*, 2, 1967, pp. 103-19.

Sul taurobolio e le sue origini: E. Sayous, «Le taurobole», in *Revue de l'histoire des religions*, 1887, pp. 137 ss.; C.H. Moore, «On the Origins of the Taurobolium», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 1900, pp. 47 ss.

Sul serpente nell'iconografia mitraica: E. Swoboda, «Die Schlange in Mithraskult», in *Jahresberichte des Oestlichen Archäologischen Institut bei Wien*, 30, 1936-37, pp. 1-27.

Sul tema della colomba: H. Gressmann, «Die Sage von der Taufe Jesu und die vorde-rasiatische Taubengöttin», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 20, 1922, pp. 1 ss.; 323 ss.

Sull'iniziazione come nuova nascita: G. Zippel, *Das Taurobolium*, in AA.VV., *Festschrift für fünfzigjährigen Doktorjubiläum L. Friedländer*, Leipzig 1895; H.R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World*, Chicago 1929; M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959. Sull'immersione e l'adacquamento delle sacre immagini: P. Saintyves, «De l'immersion des idoles antiques aux bannades des statues saintes des Chrétiens», in *Revue de l'histoire des religions*, 1887, pp. 137 ss.

cir., 108, 1933, pp. 135-83. Sulla simbologia del battesimo: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala-Leipzig 1942; R.P. Daniélou, «Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles», in *Recherches de sciences religieuses*, 33, 1946, pp. 402-30; «Déluge, Baptême, Jugement», in *Dieu vivant*, 8, 1947, pp. 97-112. Sulla *Liturgia di Mithra*: A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903; riv. Berlin 1910. Sulla comunione nei misteri: P. Boyancé, «Sur les mystères phrygiens: 'J'ai mangé dans le timpanon, j'ai bu dans le cymbale'», in *Revue des Études anciennes*, 37, 1935, pp. 161-4. Sulla confessione nei misteri frigi: F. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913. Sul giuramento solenne dell'iniziato: Fr. Cumont, «Un fragment de rituel d'initiation aux Mystères», in *The Harvard Theological Review*, 1933, pp. 151-60.

Sulle origini orientali del messianismo: E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin 1924; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin-Leipzig 1928; J.J. Collins, «Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age», in *History of Religions*, 17, 1977, pp. 121-42. Sul «libro di Daniele»: R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929; W. Baumgartner, «Ein Vierteljahrhundert Danielforschung», in *Theologische Rundschau*, N.F. 11, 1939, pp. 59-83; 125-44; 201-8; L.S. Ginsburg, *Studies in Daniel*, New York 1948; A. Bentzen, *Daniel*, Tübingen 1952; A. Lacoque, *Le livre de Daniel*, Neuchâtel-Paris 1976. Sull'idea di «figlio dell'uomo»: E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946; J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VIII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament*, Bruges-Paris 1961; F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, Philadelphia 1967.

Sui movimenti messianici anticolonialisti in epoca moderna: V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1950. In Africa: B.I. Sarevskaja, *Antikolonial'noe religioznopoliticeskoe dvizenie v Niznem Kongo*, in AA.VV., *Narody Azii i Afriki*, Moskow 1962; *Starye i novye religii i Juznoj Afriki*, Moskow 1964; D.B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Oxford 1968; R. Buijtenhuis, *Le mouvement Mau-Mau. Une revolte paysanne et anticoloniale*, Gravenhage 1971. In Melanesia: P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'cargo' Cults in Melanesia*, London 1957.

Sulla IV Ecloga: J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^{me} Éclogue*, Paris 1930; riv. 1943; H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile*, Paris 1930.

Sul problema della parusia nelle chiese del I secolo: A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, Leiden 1966.

Sul sincretismo ellenistico-romano: F.C. Grant, *Hellenistic Religion: the Age of Syncretism*, New York 1953; AA.VV., *Syncretism*, Stockholm 1969; AA.VV., *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversations with Geo Widengren*, Missoula Montana 1975.

Per le componenti misteriche extra-palestinesi penetrate nel cristianesimo nascente attraverso gli Esseni e il Battista: F.M. Braun, *Essénisme et Hermétisme*, «Revue Thomiste» 54, 1954, pp. 523-58; *Hermétisme et Johanisme*, ivi, 55, 1955, pp. 22-212; 56, 1956, pp. 259-99; J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1956; AA.VV., *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957; H. Kosmala, *Iebraier, Essener, Christen*, Leiden 1959; AA.VV., *John and Qumran*, London 1972; D. Winston, «The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence» in *History of Religions* 5, 1966, pp. 183-216; S. Shaked, «Qumran and Iran: Further Considerations», in *Israel Oriental Studies* 2, 1972, pp. 433-46; R.N. Frye, *Qumran and Iran: the State of Studies*, in AA.VV., *Studies for Morton Smith*, III, Leiden

del cristianesimo: J. Jérémias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris 1923-37; riv. 1967¹; Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris 1923-37; riv. 1969²; E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris 1963; A. Casanova, *Le christianisme primitif*, in AA.VV., *La naissance des dieux*, Paris 1966; S.F.C. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Die Religion des Exodus und des Reich*, Frankfurt a.M. 1968; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, London 1973; F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit - Pratique - Idéologie*, Paris 1974.

Ipotesi sulla crocifissione come sacrificio umano: P. Wendland, «Jesus als Saturnalienkönig», in *Hermes*, 1898, pp. 175-79; W.R. Paton, «Die Kreuzigung Jesu», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901; S. Reinach, «Le roi supplicié», in *L'anthropologie*, 1902, pp. 620-7; F. Cumont, «Une formule grecque de renonciation au judaïsme», in *Wiener Studien*, 1902.

Sulla questione del battesimo agli incirconcisi e sulla presa di posizione di Paolo: K. Stendhal, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia 1976; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977; W.D. Davies, «Paul and the People of Israel», in *New Testament Studies*, 24, 1977, pp. 4-39. Sui marcioniti: A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium von fremden Gott*, Leipzig 1924²; E.C. Blackmann, *Marcion and his Influence*, London 1948.

Sull'influenza dei misteri nell'evoluzione del cristianesimo dei primi secoli: C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen 1913. Sui residui pagani nella festa di S. Giovanni in Sardegna: S. Gabriele, «Usi dei contadini di Sardegna», in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 1880; V. Lanternari, «La festa di S. Giovanni», in *Società*, febbraio 1955. Sulle chiese rupestri della Cappadocia: L. Bréhier, «Les églises rupestres de Cappadocie», in *Revue archéologique*, 1927, pp. 1-47. Sui rapporti tra la *katoché* serapica e le origini del monachesimo: H. Weingarten, «Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, pp. 1 ss.; 545 ss.; E. Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult*, Giessen 1903². Sull'origine precristiana della trinità divina: D. Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Kjobenhavn-Christiania-Berlin-London 1922; E. Buschor, *Altamische Standbilder*, Leipzig 1934; L. Banti, «Il culto del cosiddetto 'Tempio dell'Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche», in *Studi etruschi*, 1943, pp. 187-224. Sulle feste di Attis e la data della Pasqua: F. Cumont, «La polémique de l'Ambrosiaster contre les Païens», in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, pp. 419 ss.; J.G. Frazer, «Attis and Christ», in *The Athenaeum* 1908, pp. 19-20. Sulla festa del *Sol invictus* e la data del Natale: H. Usener, *Weihnachtsfest*, Berlin 1911²; M.P. Nilsson, «Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes», in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1919, pp. 50 ss. Sull'origine pagana della venerazione dei santi: P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris 1907. Sull'evoluzione del culto mariano: G. Cecchelli, *Mater Christi*, Roma 1946. Sul culto della Vergine a Efeso: W.M. Ramsay, «The Worship of the Virgin Maria at Ephesus», in *The Expositor*, giugno 1905. Sui residui frigi nell'iconografia mariana milanese: A. De Marchi, «Tracce del culto della 'Madre Idea' nei monumenti milanesi», in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 1896, pp. 737 ss.

Cap. IX - Sul conflitto tra mentalità romana e mentalità cristiana: P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, London 1965; AA.VV., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963. Sulla «conversione» di Costantino: A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Paris 1932; A. Alföldi, *The Conversion of Costantin and Pagan Rome*, Oxford 1948; H. Kraft, *Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955.

Sulla crisi dei valori nel cristianesimo costantiniano: AA.VV., *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, IX, *Il passaggio dall'antichità al medioevo in occidente*, Spoleto 1962; P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971. Sul problema dei rapporti tra potere politico e potere religioso: G. Barbero, *Il pensiero politico cristiano dai Vangeli a Pelagio*, Torino 1972.

Sulla crisi dei valori in Agostino: H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949²; P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques. Études agustiniennes*, Paris 1964; K. Flash, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980. Sulle tematiche della Città di Dio: U.A. Padovani, *La città di Dio di sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, Milano 1931; G. Amari, *Il concetto della storia in sant'Agostino*, Padova 1951; V. Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello Stato in sant'Agostino*, Padova 1951. Sul problema morale in Agostino: B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris 1925; J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustin*, 2 voll., Freiburg 1929².

Su Giovanni di Salisbury: M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Milano 1951. Sulla crisi della morale nel Medio Evo post-carolingio: G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, voll. I-V, Louvain-Paris 1962 ss. Sul pensiero francescano: H. Felder, *Storia degli studi scientifici nell'ordine francescano*, Siena 1911; D.E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIIIth Century*, Oxford 1930; G. Bonafede, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo 1952. Sulla posizione antiteocratica di Ockham: G. Pleuger, *Die Staatslehre Wilhelms von Ockham*, Diss. Köln 1966; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969; A.S. Mc Grade, *The Political Thought of W. of Ockham. Personal and Institutional Principles*, London-New York 1974. Su Marsilio da Padova: P. Di Vona, *I principi del Defensor pacis*, Napoli 1974; AA.VV., *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma*, Padova 1977.

Cap. X - Sul teatro moderno: S. D'Amico, *Storia del teatro drammatico*, Milano 1968³, voll. II, III, IV. Sulla tragedia italiana nel Rinascimento: M.T. Herrick, *Italian Tragedy in the Renaissance*, Urbana 1965. Sul senecismo rinascimentale: AA.VV., *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris 1963. Sull'influenza di Euripide in Italia: A. Dal Pra, *L'influenza di Euripide nel teatro tragico italiano nei secc. XVI, XVII e XVIII*, Messina s.d. Sul teatro italiano: M. Apollonio, *Storia del teatro italiano*, 4 voll., Firenze 1954³; AA.VV., *Storia del teatro italiano*, Milano 1936. Sulla tragedia italiana: E. Bertana, *La tragedia*, Milano 1905; F. Doglio, *Disegno storico nell'antologia Il teatro tragico italiano*, Milano 1960; G.M. Gasparini, *La tragedia classica dalle origini al Maffei*, Torino 1963. Sul melodramma tragico metastasiano: E. Raimondi, 'Ragione' e 'sensibilità' nel teatro del Metastasio, in AA.VV., *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, Venezia 1967, pp. 249-68. Sulla tragedia alfieriana: V. Masiello, *L'ideologia tragica di Vittorio Alfieri*, Roma 1964. Sul teatro spagnolo: A. Valbuena Prat, *Literatura dramática española*, Barcelona 1950²; *Historia del teatro español*, Barcelona 1956.

Sulle tragedie di Seneca e sulla psicologia dei personaggi: E. Hansen, *Die Stellung der Affektrede in den Tragödien des Senecas*, Berlin 1934; K.H. Trabert, *Studien zur Darstellung des Pathologischen in den Tragödien des Senecas*, Erlangen 1953. Sul conflitto morale nel teatro senecano: F. Giancotti, *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Città di Castello 1953. Sull'ambiente sociale di Seneca: M. Bieber, «Würden die Tragödien des Seneca in Rom eingeführt?» in *Römische Mitteilungen*, 1953-54, pp. 100 ss.; M.T. Griffin, *Seneca, A Philosopher in Politics*, Oxford 1976. Sul rapporto con Paolo: J.N. Sevenster, *Paul and Seneca*, Leiden 1961. Sul senecismo elisabettiano: C.F. Beckingham, «Seneca's Fatalism and Elizabethan Tragedy», in *Modern Languages Review*, 32, 1937, pp. 434-8; C.W. Mendell, *Der Seneca*, New Haven 1941. M. Praz, Introduzione a *Tre drammi elisabettiani*, Napoli

Sul teatro elisabettiano: G. Baldini, *Il dramma elisabettiano*, Milano 1962; A. Lombardo, *Introduzione: il teatro elisabettiano*, in AA.VV., *Shakespeare e Johnson*, Roma 1979. Sull'influenza di Machiavelli: M. Praz, *Machiavelli in Inghilterra*, Firenze 1962.

Sulla tragedia shakespeariana: A.C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*, London 1932; AA.VV., *La tragedia di Shakespeare*, Milano 1964. Sul significato dell'*Hamlet*: G. Zaccaria, «Il problema dell'*Amleto*», in *Annuario del R. Liceo-Ginnasio 'Alfieri' di Torino*, 10, 1935; L. Schücking, *Der Sinn des Hamlet*, Leipzig 1935; D. Wilson, *What Happens in 'Hamlet'*, Cambridge 1937. Sul significato del *Macbeth*: A. Lombardo, *Lettura del 'Macbeth'*, Vicenza 1969. Sul significato del *Julius Caesar*: A. Lombardo, «Il 'Julius Caesar' e la nuova realtà», in *Studi inglesi*, 2, 1975, pp. 33-65.

Sul teatro tragico tedesco dell'ottocento: B. von Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, Hamburg 1955¹. Su Schiller: E.L. Stahl, *F. Schillers Drama*, Oxford 1954; A. Abusch, *Schiller: Grösse und Tragödie eines deutschen Genius*, Berlin 1955. Sui due *Faust* di Goethe: V. Santoli, *Goethe e il Faust*, Firenze 1952; W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen*, Bonn 1957².

Sul *Prometeo* di Shelley: N.I. White, «Shelley's 'Prometheus Unbound'», in *Publications of Modern Languages Association*, 40, 1925; A.H. Koszul, «Les Océanides et le thème de l'amour dans le Prométhée de Shelley», in *Revue anglo-américaine*, juin 1925. Sul teatro di Byron: W. Gerard, *The Relations of Lord Byron with the Drama of the Romantic Period*, London 1914; S.C. Chew, *The Dramas of Lord Byron*, Göttingen 1915 (London 1964²). Sull'*Adelchi* manzoniano: A. Gaglio, *Lettura dell' 'Adelchi' di Alessandro Manzoni*, Palermo 1955; A. Accame Bobbio, *Storia dell' 'Adelchi'*, Firenze 1963. Sul teatro di Hugo: P. et V. Glachant, *Un laboratoire dramatique: essai critique sur le théâtre de Victor Hugo*, 2 voll., Paris 1902-03; L. Vigo-Fazio, *I drammi maggiori di Victor Hugo: Cromwell, Marion De Lorme, Ermani, Il re si diverte, Ruy Blas, I Burgravi*, Catania 1951.

Sul dilemma tragico in Shakespeare: A. Lombardo, *Ritratto di Enobarbo*, Pisa 1971. Su Manfred come personaggio bifronte in Byron: E. Koepfel, «Lord Byrons Astarte», in *Englische Studien*, 30, 1902, pp. 193-203; M.R. Lovelace, *Astarte. A Fragment of Truth Concerning G.G. Byron*, London 1905.

INDICE

Premessa	p. IX
Parte I. Il Mimico o il mondo senza morale	1
I. La magia della caccia e della raccolta	3
II. La magia del grano	9
III. I testimoni della magia del grano	13
IV. La magia del grano è ancora in mezzo a noi	43
V. Magia del grano e magia della caccia si confrontano	51
VI. L'adorazione della luce	63
VII. La preistoria è il mondo del costume	77
Parte II. Il Comico o il mondo a morale unica	81
I. Il trauma dell'incontro tra culture opposte	83
II. Tentativo di superare il trauma: la civiltà mista	97
III. Dalla regina-terra alla dea vergine e madre	115
IV. Dal re-grano al dio che muore e risorge	127
V. Dal Cielo Luminoso al dio del temporale	153
VI. Il patto tra gli dèi e la formazione degli Olimpi	157
VII. Dal sinecismo alla stratificazione: la società a caste	167
VIII. La morale aristocratica come autodifesa della casta elevata	175
IX. Le patrie del comico: Sparta e Roma	191
Parte III. Il Tragico o il mondo a doppia morale	213
I. La patria del tragico: Atene	215
II. Il lievito del tragico: il movimento dionisiaco	231

III.	La memoria del tragico: il mito	235
IV.	Il completamento del tragico: la morale democratica	249
V.	L'Atene tragica come scontro tra morali opposte	255
VI.	Il dilemma tragico come scelta lacerante tra morali opposte	271
VII.	Il colosso romano e il «sincretismo dal basso»	279
VIII.	Gesù contro Catone	301
IX.	Cato victus victorem cepit	325
X.	Scontro di morali e scelta lacerante nel tragico moderno	335
XI.	Il pensiero tragico come spirito del mondo moderno	353
Nota bibliografica		359

1. EDUARD FUETER, *Storia del Sistema degli Stati europei dal 1492 al 1559*. Trad. di B. Marin.
2. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca. A cura di R. Mondolfo.
3. MICHAEL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano*. Pref. di G. De Sanctis. Trad. di G. Sanna. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
4. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. I: Dalle origini agli storici. Trad. di L. Bandini.
5. ARRIGO SOLMI, *Discorsi sulla Storia d'Italia*. (Esaurito).
6. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. II: L'Illuminismo, Socrate e i Socratici. Trad. di L. Bandini.
- 7-8. FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani*. Due voll. Trad. di D. Cantimori. (Esaurito).
9. ERNST CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*. Trad. di E. Pocar. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
10. ERNST CASSIRER, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Trad. di F. Federici. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
11. WERNER JAEGER, *Aristotele*. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Trad. di G. Calogero. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
12. JULIUS SCHLOSSER MAGNINO, *La letteratura artistica*. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna. Trad. di F. Rossi. Terza edizione aggiornata bibliograficamente da O. Kurz. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
13. WERNER JAEGER, *Paideia*. La formazione dell'uomo greco. Vol. I: L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico. Trad. di L. Emery e A. Setti. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
14. A. RUMPF - P. MINGAZZINI, *Manuale di storia dell'arte classica*. 65 tavole f. t. (Esaurito).
15. CARL PRANTL, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale: Parte prima. Trad. di L. Limentani. (Esaurito).
16. DOMENICO COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. I. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
17. CARL PRANTL, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale: Parte seconda. Trad. di L. Limentani. (Esaurito).
18. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. II: Jonici e Pitagorici. A cura di R. Mondolfo.
19. GIOVANNI SANNA, *Bibliografia generale dell'età romana imperiale*. Vol. I: Parte generale. (Esaurito).
- 20-21. GAETANO DE SANCTIS, *Storia dei Greci*. Dalle origini alla fine del secolo V. Due voll. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
22. DOMENICO COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. II. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
23. WALTER F. OTTO, *Gli dèi della Grecia*. L'immagine del Divino riflessa dallo spirito greco. Trad. di G. Federici Ajroldi.
24. ERNST TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale. Trad. di G. Sanna.
- 25-26. HEINRICH MAIER, *Socrate*. Due voll. Trad. di G. Sanna. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
27. FRANCESCO RUFFINI, *Studi sul Giansenismo*. A cura di E. Codignola. (L'opera è stata ripubblicata in ristampa anastatica nella serie «Strumenti»).
28. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. III: Platone. Trad. di L. Bandini.
29. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. IV: Aristotele e i suoi successori. Trad. di D. Faucci.
30. ERNESTO CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del '700*. (Esaurito).
31. SANTO MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*. (Esaurito).
32. ERNST CASSIRER, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*. Trad. di R. Salvini.
33. NICOLA OTTOKAR, *Studi comunali fiorentini*. (Esaurito).
34. GAETANO DE SANCTIS, *Studi di storia della storiografia greca*. (Esaurito).
35. ERNST TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. II: Il Protestantismo. Trad. di G. Sanna.

Dall'infanzia delle culture semplici e autosufficienti (il *mimico* della preistoria) le civiltà del bronzo e del ferro - scoprendo con terribili traumi di essere profondamente diverse - hanno tirato fuori prima un'adolescenza fiduciosa in una morale unica (il *comico*), poi una maturità adulta e sofferta che sente in sé la coesistenza di due morali contrastanti e l'insopprimibile acela dell'individuo tra esse (il *tragico*, l'uomo con due anime in lotta). La tragedia teatrale non è che il riconoscimento di questa realtà culturale: la tragedia antica avverte, nel fertile terreno attico, il risorgere della morale popolare di matrice protoagricola e pre-dorica contro la fierezza aristocratica spartana; la tragedia moderna esprime il contrasto tra etica cristiana della *caritas* ed etica ceatoniana della *virtus*. Entrambe ci mettono di fronte, come tentativi di autopsanalisi, l'esistenza di un pensiero tragico cui il teatro ha saputo dar voce molto più chiara che non i sistemi speculativi.

Antonio Capizzi è docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Roma La Sapienza. Ha scritto tra gli altri i seguenti libri: *Protagora* (1955), *La difesa del libero arbitrio da Epitteto a Kant* (1963), *Per un attualismo del dialogo* (1965), *Dall'ateismo all'umanesimo* (1967), *Socrate e i personaggi filosofi di Platone* (1970), *Impegno e disprezzabilità* (1971), *La porta di Parmenide* (1975), *Introduzione a Parmenide* (1975), *Alle radici ideologiche del fascismo* (1977), *Enclitico e la sua leggenda* (1979), *La repubblica cosmoica* (1982), *Platone nel suo tempo* (1984), *Il tragico in filosofia* (1987).